

ذخائر العرب

٣٧

تهافت التهافت

للقاضي أبي الوليد محمد بن رشد
المتوفى سنة ٥٩٥ هـ

القنيم الأول

تحقيق

الدكتور سليمان دنيا

أستاذ الفلسفة والعقيدة بجامعة الأزهر
ووكيل كلية أصول الدين

الطبعة الثالثة



دارالمعارف

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

حمداً لله ، وصلاة وسلاماً على رسول الله أما بعد :

فقد جرى ابن رشد في كتابه « تهافت التهافت » على أن يقتبس من كتاب « تهافت الفلاسفة » للغزالي النص الذي يجعله موضوع مناقشته .

وقد رأينا أن نجعل نص الغزالي الذي يناقشه ابن رشد ، ومناقشة ابن رشد له وحدة مستقلة . مفصولة عما قبلها وعما بعدها بفواصل ، وأعطينا كل وحدة رقماً .

وكررنا الرقم الواحد مرتين مرة مع نص الغزالي ومرة مع مناقشة ابن رشد له .

وجعلنا الحروف التي يكتب بها نص الغزالي تختلف في الحجم عن الحروف التي يكتب بها نص ابن رشد .

كل ذلك للتسهيل على القارئ .

سليمان دنيا

مقدمة الطبعة الثانية

بسم الله الرحمن الرحيم

حمداً لله وشكراً ، وصلاة وسلاماً على أحب خلق الله إلى الله ، سيدنا محمد رسول الله ، وإلى الصالحين من عباده . وبعد !

فها هي ذى الطبعة الثانية لكتاب « تهافت التهافت » لابن رشد تظهر بعد ما نفذت طبعته الأولى ، ولقد بذلنا من الجهد في تصحيحها وتصويبها ما بذلنا .

ولقد يعرف القراء مما ذكرنا في مقدمة الطبعة الأولى ، أنى كنت قد اعتزمت أن أخرج بحثاً مستقلاً يدل على جديد بشأن الخصومة الفكرية التي اشتعل أوارها وحمى وطيسها بين الغزالي وابن رشد .

نعم إن قراءتى للغزالي وابن رشد قد أوضحت لى أن هناك أموراً مما اختلف فيها الغزالي وابن رشد يمكن أن يقال فيها قول يرفعها من مجال الخلاف ويكشف عن وجه الصواب فيها كشفاً يجعلها موضع التقاء ، لا موضع خلاف .

ويؤسفنى أن أقول إن هذا البحث لم يتم بعد ، بل لم أبدأ فيه بعد ، ولست أدرى هل أبدأ ، أم سيوافينى الأجل المحتوم قبل أن أبدأ ؟ إني - يشهد الله - أصبحت أترقبه ، وأراه أسبق من كل شيء أنتوى عمله ، فكأنه على موعد معى ، وكأنى على موعد معه .

اللهم إنك تعلم أنى لا أقول هذا ، إخلاداً للكسل ، ولا تعللاً أدفع به عن نفسى وصمة عدم لإنجاز العمل ؛ فإنك ربى تعلم - ويعلم الناس

أيضاً - أنى ما كنت يوماً بالكسلان ولا المهمل ، ولكنك ربى إذا أردت شيئاً هيأت له أسبابه ، وإنى بما أردت ربى ورضيت ، راض ؛ وقد قلت ربى لحبيبك : [إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ] فاهتاج شوقاً إليك ، وتلهفاً إلى لقائك ، ولقد قلت لنا - ربى - : [لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ] فنحن به فى ذا الأمر وفى سواء ، مؤتسون . اللهم تداركنا - أنا وأولادى - برحمة من عندك ، يارب العالمين ، كما تداركت يونس بن متى الذى قلت فيه : [لَوْلَا أَنْ تَدَارَكَهُ رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّهِ لَنُبِذَ بِالْعَرَاءِ وَهُوَ مَذْمُومٌ] .

بسر أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم [قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ • اللَّهُ الصَّمَدُ • لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ • وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ •] .

وصل اللهم على سيدنا محمد النبي الأئى وعلى آله وأصحابه وأحبابه إلى يوم الدين .

سليمان دنيا

المعار إلى جامعة

أم درمان الإسلامية

بالسودان

خرطوم بحرى - السودان

فى ليلة الجمعة ١٨ من رجب الفرد سنة ١٣٨٨

الموافق ١٠ من أكتوبر سنة ١٩٦٨

ابن رشد *

٥٥٩٥ - ٥٥٠

هو القاضي أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد .
مولده ومنشؤه بقرطبة ، مشهور بالفضل ، معتن بتحصيل العلوم .
أوحد في علم الفقه ، والخلاف .
واشتغل على الفقيه الحافظ ، أبي محمد بن رزق .
وكان أيضاً متميزاً في علم الطب .
وهو جيد التصنيف ، حسن المعاني .
وله في الطب كتاب الكليات ، وقد أجاد في تأليفه .
وكان بينه وبين أبي مروان بن زهر ، مودة .
ولما ألف كتابه هذا^(١) في الأمور الكلية قصد من ابن زهر ، أن يؤلف كتاباً
في الأمور الجزئية ؛ لتكون جملة كتابيهما ، ككتاب كامل في صناعة الطب .
ولذلك يقول ابن رشد في آخر كتابه ما هذا نصه ؛ قال :
(فهذا هو القول في معالجة جميع أصناف الأمراض ، بأوجز ما أمكننا ،
وأبينه .

وقد بقي علينا من هذا الجزء ، القول في شفاء عرض ، عرض ، من الأعراض
الداخلة على عضو عضو ، من الأعضاء .
وهذا وإن لم يكن ضرورياً ؛ لأنه منطوق بالقوة ، فيما سلف من الأقاويل

* هذه الترجمة منقولة بالنص من كتاب (عيون الأنباء في طبقات الأطباء) تأليف الطبيب الفاضل
العالم الأديب موفق الدين ، أبي العباس ، أحمد بن القاسم ، بن خليفة ، بن يونس ، السعدي الخزرجي ،
المعروف بابن أبي أصيبعة رحمه الله المطبوع بالمطبعة الوهية سنة ١٢٩٩ هجرية الموافق سنة ١٨٨٢ ميلادية
في الصحيفة الخامسة والسبعين وما يعلها من الجزء الثاني ، الموجود في مكتبة الجامع الأزهر الشريف ، قسم
التاريخ ، تحت رقم ٤٠٠٧ ؛ الخلاص ورقم ٥٢٩٨٦ العام .
(١) يعني كتاب (الكليات) .

الكلية ؛ ففيه تتميم ما ، وارتياض ؛ لأننا ننزل فيها إلى علاجات الأمراض ، بحسب عضو عضو .

وهي الطريقة التي سلكها أصحاب الكنائيش ، حتى نجتمع في أقاويلنا هذه ، إلى الأشياء الكلية ، الأمور الجزئية .

فإن هذه الصناعة أحق صناعة ينزل فيها إلى الأمور الجزئية ، ما أمكن .
إلا أنا نؤخر هذا إلى وقت نكون فيه أشد فراغاً ، لعنايتنا في هذا الوقت بما يهم .
من غير ذلك .

فمن وقع له هذا الكتاب ، دون هذا الجزء ، وأحب أن ينظر بعد ذلك في الكنائيش فأوفق الكنائيش له ، الكتاب الملقب بالتيسير الذي ألفه في زماننا هذا ، أبو مروان بن زهر .

وهذا الكتاب سألته أنا إياه ، وانتسخته ، فكان ذلك سبيلاً إلى خروجه .
وهو كما قلنا : كتاب الأقاويل الجزئية الذي مُلِّت فيه : شديدة المطابقة للأقاويل الكلية ؛ إلا أنه مزج هنالك ، مع العلاج ، العلامات ، وإعطاء الأسباب على عادة أصحاب الكنائيش .

ولا حاجة لمن يقرأ كتابنا هذا ، إلى ذلك ، بل يكفي من ذلك مجرد العلاج فقط .

وبالجملة : من تحصل له ما كتبناه من الأقاويل الكلية ، أمكنه أن يقف على الصواب والخطأ من مداواة أصحاب الكنائيش ، في تفسير العلاج والتركيب .
حدثني القاضي أبو مروان الباجي ؛ قال :

كان القاضي أبو الوليد بن رشد ، حسن الرأي ، ذكياً ، رثّ البزّة ، قوى النفس .

وكان قد اشتغل بالتعاليم ، وبالطب ، على أبي جعفر ، بن هارون ، ولازمه مدة ، وأخذ عنه كثيراً من العلوم الحكيمة .

وكان ابن رشد قد قضى في (أشبيلية) قبل (قرطبة) وكان مكيناً عند المنصور ، وجيهاً في دولته .

وكذلك أيضاً كان ولده الناصر يحترمه كثيراً .

* * *

قال : ولا كان المنصور بـ (قرطبة) وهو متوجه إلى غزو (الفنس) وذلك في عام واحد وتسعين وخمسمائة (٥٩١) استدعى أبا الوليد بن رشد ، فلما حضر عنده احترمه احتراماً كثيراً ، وقربه إليه ، حتى تعدى به الموضع الذى كان يجلس فيه أبو محمد عبد الواحد بن الشيخ أبي حفص الهنتاقي ، صاحب عبد المؤمن ، وهو الثالث أو الرابع من العشرة .

* * *

وكان هذا أبو محمد عبد الواحد ، قد صاهره المنصور ، وزوجه بابنته ، لعظم منزلته عنده ، ورزق عبد الواحد منها ابناً اسمه على . وهو الآن صاحب أفريقية . فلما قرب المنصور ابن رشد ، وأجلسه إلى جانبه ، حادثه ، ثم خرج من عنده ، وجماعة الطلبة وكثير من أصحابه ينتظرونه ، فهنشوه بمنزلته عند المنصور ، وإقباله عليه .

فقال : والله إن هذا ليس مما يستوجب الهناء به ؛ فإن أمير المؤمنين قد قربني دفعة إلى أكثر مما كنت أومله فيه ، أو يصل رجائي إليه . وكان جماعة من أعدائه قد شنعوا بأن أمير المؤمنين قد أمر بقتله . فلما خرج سالماً أمر بعض خدومه أن يمضي إلى بيته ، ويقول لهم ؛ أن يصنعوا له قطا ، وفراخ حمام مسلوقة إلى متى يأتي إليهم . وإنما كان غرضه بذلك تطيب قلوبهم بعافيته .

ثم إن المنصور فيما بعد ؛

نقم على أبي الوليد بن رشد ، وأمر بأن يقيم في (اليستانة) — وهى بلد قريب من قرطبة . وكانت أولا لليهود — وأن لا يخرج عنها .

ونقم أيضاً على جماعة آخر من الفضلاء الأعيان ، وأمر أن يكونوا في مواضع آخر .

وأظهر أنه فعل بهم ذلك بسبب ما يُدعى فيهم أنهم مشغولون بـ (الحكمة وعلوم الأوائل) .

وهؤلاء الجماعة هم :
 أبو الوليد بن رشد .
 وأبو جعفر الذهبي .
 والفتية أبو عبد الله محمد بن إبراهيم قاضي (بجاية)
 وأبو الربيع الكفيف .
 وأبو العباس الحافظ الشاعر القراني .
 وبقوا مدة .

* * *

ثم إن جماعة من الأعيان ؛ (أشبيلية) شغلوا لابن رشد أنه على غير ما نسب
 إليه ، فرضى المنصور عنه ، وعن سائر الجماعة ؛ وذلك في سنة خمس وتسعين
 وخمسة (٥٩٥) .

* * *

وجعل أبو جعفر الذهبي :
 مزاراً للطلبة .
 ومزاراً للأطباء .
 وكان يصفه المنصور ويشكره ، ويقول :
 إن أبا جعفر الذهبي ، كالذهب الإبريز الذي لم يزد في السبك إلا جودة .

* * *

قال القاضي أبو مروان : وما كان في قلب المنصور من ابن رشد أنه كان متى
 حضر مجلس المنصور ، وتكلم معه ، أو بحث عنده في شيء من العلم ، يخاطب
 المنصور بأن يقول :
 تسمع يا أخي .
 وأيضاً فإن ابن رشد كان قد صنف كتاباً في الحيوان ، وذكر فيه أنواع
 الحيوان ، ونعت كل واحد منها .
 فلما ذكر الزرافة وصفها ، ثم قال :
 وقد رأيت الزرافة عند ملك البربر يعني (المنصور) .

فلما بلغ ذلك ، المنصور ، صعب عليه . وكان أحد الأسباب الموجبة في أنه نقم على ابن رشد وأبعده .

ويقال : إن مما اعتذر به ابن رشد أنه قال :

إنما قلت (ملك البرين) وإنما تصحفت على القارئ ، فقال (ملك البربر)

* * *

وكانت وفاة القاضي أبي الوليد بن رشد ، رحمه الله ، في (مراکش) أول سنة خمس وتسعين وخمسة (٥٩٥) وذلك في أول دولة الناصر .

* * *

وكان ابن رشد قد عمر طويلاً ، وخلف ولداً طيباً ، عالماً بالصناعة يقال له : أبو محمد عبد الله .

وخلف أيضاً أولاداً قد اشتغلوا بالفقه ، واستخدموا في قضاء (الكور) .

* * *

ومن كلام أبي الوليد بن رشد ، قال :

من اشتغل بعلم التشريع ، ازداد إيماناً بالله .

* * *

ولأبي الوليد بن رشد من الكتب :

كتاب : التحصيل ، جمع فيه اختلاف أهل العلم ، من الصحابة ، والتابعين ، وتابعيهم .

ونصر مذاهبهم وبين مواضع الاحتمالات ، التي هي مثار الاختلاف .

كتاب : المقدمات في الفقه .

كتاب : نهاية المجتهد في الفقه ^(١) .

كتاب : الكليات ^(٢) .

* ^(٣) : شرح الأرجوزة المنسوبة إلى الشيخ الرئيس ابن سينا ، في الطب .

(١) هل هو غير كتاب (بداية المجتهد ونهاية المقتصد) أو هو هو ، وحرف الاسم ؟

(٢) وهو الذي تكلم عنه ابن رشد كلاماً طويلاً في صدر هذا الفصل .

(٣) هذه العلامة وضعتها رمزاً لكتاب لم يذكر في الدلالة عليه لفظ (كتاب) .

كتاب : الحيوان .

• : جوامع كتب أرسطو طاليس في الطبيعيات والإلهيات .

كتاب : الضروري في المنطق ، ملحق به تلخيص كتب أرسطوطاليس ،
وقد لخصها تلخيصاً تاماً مستوفياً .

* : تلخيص (الإلهيات) لنيقولاوس .

* : تلخيص كتاب (ما بعد الطبيعة) لأرسطوطاليس .

* : تلخيص كتاب (الأخلاق) لأرسطوطاليس .

* : تلخيص كتاب البرهان لأرسطوطاليس

* : تلخيص كتاب (السماع الطبيعي) لأرسطوطاليس .

* : شرح كتاب (السماء والعالم) لأرسطوطاليس .

* : شرح كتاب (النفس) لأرسطوطاليس .

* : تلخيص كتاب (الاسطقسات) لجالينوس

* : تلخيص كتاب (المزاج) لجالينوس .

* : تلخيص كتاب (القوى الطبيعية) لجالينوس .

* : تلخيص كتاب (العلل والأعراض) لجالينوس .

* : تلخيص كتاب (التعرف) لجالينوس .

* : تلخيص كتاب (الحميات) لجالينوس .

* : تلخيص أول كتاب (الأدوية المفردة) لجالينوس .

* : تلخيص النصف الثاني من كتاب (حيلة البرء) لجالينوس

كتاب : (تهافت التهافت) يرد فيه على كتاب (التهافت) للغزالي .

كتاب : (منهاج الأدلة) في علم الأصول .

كتاب : صغير سماه (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال)

* : (المسائل المهمة) على كتاب (البرهان) لأرسطوطاليس .

* : شرح كتاب (القياس) لأرسطوطاليس .

مقالة : في (العقل)

مقالة : في (القياس)

كتاب : في (الفحص) هل يمكن العقل الذي فينا ، وهو المسمى
بـ (الهولاني) :

أن يعقل الصور المفارقة بآخره ، أولاً يمكن ذلك ؟ وهو المطلوب الذي
كان أرسطوطاليس وعدنا بالفحص عنه في كتاب (النفس)

مقالة : في أن ما يعتقده (المشاؤون) وما يعتقده (المتكلمون) من أهل ملتنا ،
في كيفية وجود العالم متقارب في المعنى .

مقالة : في التعريف :

بجهة نظر أبي نصر في كتبه الموضوعه ، في صناعة المنطق التي
بأيدي الناس .

وبجهة نظر أرسطوطاليس فيها .

ومقدار ما في كتاب ، كتاب ، من أجزاء الصناعة الموجودة في
كتب أرسطوطاليس ، ومقدار ما زاد ؛ لاختلاف النظر ، يعني
نظريهما .

مقالة : في اتصال العقل المفارق بالإنسان .

مقالة : أيضاً في اتصال العقل بالإنسان .

* : مراجعات ومباحث بين أبي بكر بن الطفيل ، وبين ابن رشد في
رسمه للدواء في كتابه الموسوم بـ (الكليات)

كتاب : في الفحص عن مسائل وقعت في (العلم الإلهي) في كتاب (الشفاء
لابن سينا .

مسألة : في الزمان .

مقالة : في فسخ شبهة من اعترض على الحكيم ، وبرهانه في وجود المادة
الأولى ، وتبيين أن برهان أرسطوطاليس هو الحق المبين .

مقالة : في الرد على أبي علي بن سينا في تقسيمه الموجودات إلى :
ممکن على الإطلاق .

وممكن بذاته واجب بغيره .

وللى واجب بذاته . .

مقالة : فى المزاج .

مسألة : فى نوائب الحمى .

مقالة : فى حميات العفن .

مسائل : فى الحكمة .

مقالة : فى حركة الفلك .

كتاب : فيما خالف أبو نصر لأرسطوطاليس ، فى كتاب (البرهان)
من ترتيبه ، وقوانين البراهين ، والخلود .

مقالة : فى (الترياق)^(١) .

(١) هذا آخر النص المقتبس من كتاب « عين الأنباء فى طبقات الأطباء » .

تهافت التهافت

هذا هو اسم الكتاب الذى نقله اليوم للقراء ، وليس لهذا الاسم مجرد الدلالة على الكتاب ، بل له إلى جانب ذلك دلالة على موضوع الكتاب ، ودلالة على البواعث التى دفعت إلى تأليف الكتاب : فلقد وضع الغزالي كتابه الذى قيل عنه : إنه طعن الفلاسفة طعنة لم تقم لها بعدُ في الشرق قائمة . واختار له اسم (تهافت الفلاسفة) وعنى بهذا الاسم ، فوق دلالته على الكتاب ، التشهير بالفلاسفة ، ولإعلان عنهم بأنهم متهافتون . فحسب من يقرأ عنوان الكتاب فقط ، أو حتى يسمع به ، أن يعرف أنه محاولة لإظهار أخطاء الفلاسفة .

* * *

وعنى الغزالي بالتهافت ما أوضحه في المقدمة الأولى من نفس الكتاب بقوله : (. . فلنقتصر على إظهار التناقض في رأى مقدمهم الذى هو الفيلسوف المطلق والمعلم الأول)^(١) .

فالتهافت الذى اختاره مضافاً إلى الفلاسفة ، معناه التناقض ، أى تناقض الفلاسفة ، يعنى تناقض أفكارهم وتعارضها وتساقطها ، وليس كالتناقض اسم يؤدي ما يؤديه من دلالة على هَوَانِ الفكر الموصوف به ، وسخفه ، وحقارته . فكان الغزالي أقسى ما يكون على الفلاسفة بهذه التسمية .

* * *

فلما تعرض ابن رشد للدفاع عنهم لم يشأ أن يكون عليه أقل قسوة منه عليهم ، ولما لم يكن هنالك من سبيل إلى أن يكون عليه أشد قسوة منه عليهم ، حيث إن اسم التناقض الذى اختاره الغزالي اسماً لكتابه يصور النهاية في جانب النقص ، فقد استعمل ابن رشد نفس الاسم الذى استعمله الغزالي ، وهو التناقض ، ولعله لم يُضفهِ إلى الغزالي فيقول : (تهافت الغزالي) كما قال الغزالي : (تهافت الفلاسفة) لأن

(١) ص ٧٤ الطبعة الثالثة نشر دار المعارف .

هذه التسمية قد تعنى تناقض الغزالي في جانب من جوانبه وناحية من نواحيه ، كما قصد الغزالي ؛ (تهافت الفلاسفة) تناقضهم في بعض مسائل العلم الإلهي ، وبعض مسائل العلم الطبيعي ، لا في كل مسائل هذين العلمين ، ولا في غيرها من مسائل علومهم الأخرى ، كما أوضح ذلك غاية الإيضاح في مقدمة كتابه (مقاصد الفلاسفة) .

* * *

وإن غفل قوم عن ذلك في القديم والحديث ، وظنوا أن الغزالي يحمل على التفكير العقلي جملة ويكرهه ، ويحاربه ، ويريد أن لا يكون ، ومن هنا قالوا ما قالوا : من أن الغزالي قد ضرب الفلسفة - يعنون كلها - ضربة لم تقم لها بعد في الشرق قائمة .

ومن الغريب أنه حتى في عصرنا هذا ، بعد ما تيسر طبع كثير من الكتب ، وتيسر تبعاً لذلك، الاطلاع على كثير من كتب الغزالي ، ما يزال بعض المتسبين إلى العلم ، والواضعين أنفسهم بين أهله في مقام الصدارة ، يجهلون هذه الحقيقة ، وقد يبلغ بهم الأمر أن يزعموا أن الإسلام ، فضلاً عن الغزالي ، يكره الفلسفة ويحاربها . ونحسب أن الأمر قد أصبح - لدى من يحرسون على أن يعرفوا الحق في هذا الشأن - أوضح من أن يحتاج إلى مزيد من القول فيه .

* * *

وعلى أساس من هذا الفهم الذي أدركه ابن رشد غاية الإدراك لم يشأ أن يسمى كتابه (تهافت الغزالي) لأن هذه التسمية قد تعنى كما قلنا : أن الغزالي متناقض في بعض أفكاره .

وقد لا يكون هذا البعض الذي تناقض فيه الغزالي هو ذلك الذي خاصم فيه الفلاسفة .

وحيث كان باب هذا الفهم مفتوحاً لو سمى ابن رشد كتابه (تهافت الغزالي) وهو يريد أن ينصف الفلاسفة في خصوص ما خاصمهم فيه الغزالي ، كان لا بد له من أن يسلط التناقض على نفس الأفكار التي أودعها الغزالي كتابه «تهافت الفلاسفة» واعتقد أنه هدم بها أفكار الفلاسفة ، واللفظ الذي يؤدي على وجه

التحديد ، هذا المعنى ، هو (تهافت كتاب الغزالي المسمى تهافت الفلاسفة) الذى يؤول بالاختصار إلى (تهافت التهافت) .

* * *

ولإذ كانت تسمية الغزالي كتابه بـ (تهافت الفلاسفة) تعنى ادعاء تناقضهم وكان ما بين دفتى كتابه (تهافت الفلاسفة) من البداية إلى النهاية ، تدليلاً — من وجهة نظر الغزالي — على هذه الدعوى .

فإن تسمية ابن رشد كتابه (تهافت التهافت) تعنى ادعاء تناقض أفكار الغزالي التى يعتقد أنه هدم بها آراء الفلاسفة ، وما بين دفتى كتاب (تهافت التهافت) ليس إلا تدليلاً — من وجهة نظر ابن رشد — على هذه الدعوى .

ولإذن فإن تلك أسماء الكتابين قد دلت على المعركة الناشئة بين الغزالي فى طرف وبين ابن رشد ممثلاً للفلاسفة فى طرف آخر ؛ فهى دلالة لا تزيد عن إعلان حرب ؛ أما الحرب الحقيقية حرب الرأى للرأى والدليل للدليل ، فتلك هى ما بين دفتى الكتابين .

* * *

وقد كان بودى أن أخوض معهما هذه المعركة ، أو فى تعبير آخر أسكن من حدثها ، إن أمكن أن يكون الفصل فى الخصومة ، والحكم للمحق على المبطل ، مزيلاً لأسباب الخلاف بينهما ، كما فعلت شيئاً من ذلك فى البحوث التى قدمت بها لقسمى الطبيعيات والإلهيات من كتاب (الإشارات والتنبيهات لابن سينا) . ولست أستكثر على نفسى أن أقوم ببلور كهذا ، بين ابن رشد والغزالي ؛ فإن الفلسفة ليست وفقاً على أسماء ، ولا على زمن ، ولقد مارسها مدة ، بروح الطالب للحقيقة ، المخلص فى طلبها ، المعطى لنفسه حق الفهم ، العازف عن القناعة بالتقليد ، فاستبان لى من ضعف آراء بعض هؤلاء المشهورين ، ما أمكننى فى وضوح أن أدل عليه ، وأن أبرزه ، وأظهره ، ولقد صنعت شيئاً من ذلك فى مقدمة كتاب (ميزان العمل) للغزالي الذى أرجو أن يتم طبعه قريباً .

* * *

ولقد استبان لى هنا ، من قراءة كتاب (تهافت التهافت) قراءة فاحصة شاملة

للمرة الأولى ، بعد أن قرأت كتاب (تهافت الفلاسفة) على هذا النحو جملة مرات ، أن هنالك ، بين هذين الرجلين ، مجالا في القول لمثلي ، ولكثرة ما استبان لي في هذا الشأن ، وأهمية ذلك الذي استبان ، ترجح لدى أن أصنع فيه كتاباً يكون بحثاً مستقلاً يقوم بنفسه بدل أن أزحم به كتاباً آخر .

على أني لن أغفل الإشارة إلى بعض هذه المسائل خلال ما سأعرض له ، فيما يلي ، من بحوث إن شاء الله .

سليمان دنيا

سباب الغزالي للفلاسفة

و

سباب ابن رشد للغزالي

إن السباب ليس فلسفة ، ولا يصلح أن يكون لوناً من ألوانها ، حتى ولو على سبيل المجاز . ومع ذلك ، ورغم ذلك ، فقد وقع فيه هذان الفيلسوفان . وقد سبقت الإشارة إلى ما في تسمية كتابيهما من الدلالة على ذلك ، وقد كان الغزالي هو البادئ بهذه التسمية ، ولم يقتصر أمر الغزالي في هذا الشأن على هذه التسمية ، بل ورد في ثنايا كتابه شيء ليس باليسير من أمثال ذلك ، فهو يقول مثلاً :

(... ما ذكرتموه تحكمات . وهي على التحقيق ظلمات فوق ظلمات لو حكاها الإنسان عن منام رآه ؛ لاستدل به على سوء مزاجه ، أو لو أورد جنسه في الفقهيات التي قصارى المطلب فيها تخمينات ، لقليل ؛ إنها ترهات . لا تفيد غلبات الظنون) (١)

وذلك في مقام الحديث عن نشأة الكائن الأول الواحد عن الإله ، ونشأة ثلاثة كائنات عن هذا الكائن الأول الواحد ، باعتبار أن فيه جهات ثلاثة . . انظر بقية البحث هناك .

* * *

ويقول :

(من عظام حيل هؤلاء في الاستدراج ، إذا أورد عليهم إشكال في معرض الحجاج . قولهم : إن هذه العلوم الإلهية غامضة خفية ، وهي أعصى العلوم على الأفهام الذكية ، ولا يتوصل إلى معرفة الجواب عن هذه الإشكالات إلا بتقديم الرياضيات والمنطقيات .

(١) تهافت الفلاسفة ص ١٤٤ الطبعة الثالثة نشر دار المعارف .

فن يقلدهم في كفرهم ، إن خطر له إشكال على مذهبهم . يحسن الظن بهم ويقول : لا شك أن علومهم مشتملة على حله ، وإنما يعسر على دركه ؛ لأنني لم أحكم المنطقيات ، ولم أحصل الرياضيات^(١) .

* * *

ويقول :
(ليعلم أن الخوض في حكاية الفلاسفة تطويل ؛ فإن خبطهم طويل . .)^(٢) .
ويقول في نفس هذا الموضع ، في شأن الفارابي وابن سينا :
(وأقومهم بالنقل والتحقيق من المتفلسفة في الإسلام ، الفارابي ، أبو نصر ، وابن سينا ، ففقتصر على إبطال ما اختاره ورأياه الصحيح من مذهب رؤسائهما في الضلال ...)

* * *

وللغزالي عبارات أخرى في ثنايا الكتاب شبيهة بهذه العبارات . وقد أخذها عليه كثير من اطلعوا على كتابه ولم يرتضوها ، ضناً بالعلم أن يخلط بالسباب ، وبالعلماء أن يجاوزوا حدود البيان ، ولم حق في ذلك ؛ غير أن الغزالي يرى أن الظروف التي أحاطت به ، تبرره التشجيع على الفلاسفة ، لنزع ثقة الجمهور منهم . تلك الثقة التي أولاها الجمهور لإياهم ، وكان من نتيجة أن أهلك نفسه بالتحلل من دينه ، ظناً منه أن الفلاسفة لا يخطئون ، فقلدهم في الزيف والضلال . ونتيجة لذلك عمت الفوضى العقدية ، واضطربت أفكار الناس ووقعوا في شبه ما وقع فيه الناس في زماننا هذا ، نتيجة لتوافد الأفكار الخطرة الهدامة على بلاد المسلمين من هنا وهناك ، فتحلل الناس من رباط الفضيلة ، وانساقوا إلى ما يشبه الإباحية .
وفي ذلك يقول الغزالي في خطبة كتاب التهافت :

(. . . أما بعد فإنني قد رأيت طائفة يعتقدون في أنفسهم التميز عن الأتراب والنظر بمزيد الفطنة والدكاء . وقد رفضوا وظائف الإسلام من العبادات ، واستحقروا شعائر الدين من وظائف الصلوات ، والتوقى عن المحظورات واستهانوا

(١) المصدر السابق ص ٨٢ .

(٢) المصدر السابق ص ٧٤ .

بتعبادات الشرع وحلوده . ولم يقفوا عند توقيفاته وقيدوه ، بل خلعوا بالكلية ربة الدين ، بفنون من الظنون ، يتبعون فيها رهطاً يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجاً ، وهم بالآخرة هم كافرون . ولا مستند لكفرهم : غير تقليد إلى كتقليد اليهود والنصارى ، إذ جرى على غير دين الإسلام نشوئهم ، وأولادهم . وعليه درج آباؤهم وأجدادهم . وغيرُ بحث نظري ، صادر عن التعرُّ بأذيال الشبه الصارقة عن صوب الصواب ، والانخداع بالخيالات المزخرفة كـلَّامِيعِ السراب . كما اتفق لطوائف من النظار ، في البحث عن العقائد والآراء ، من أهل البدع الأهواء .

* * *

ولنما مصدر كفرهم سماعهم أسماء هائلة كسقراط وبقرات ، وأفلاطون . وأرسطوطاليس ، وأمثالهم ، وأطناب طوائف من متبعيهم وضالهم ، في وصف عقولهم ، وحسن أصولهم ، ودقة علومهم الهندسية ، والمنطقية ، والطبيعية ، والإلهية ، واستبدادهم لفرط الذكاء والفطنة ، باستخراج تلك الأمور الخفية وحكايتهم عنهم أنهم ، مع رزانة عقولهم ، وغزارة فضلهم ، منكرون للشرائع والنحل ، وجاحدون لتفاصيل الأديان والمثل ، ومعتقدون أنها نواميس مؤلفة وحيل مزخرفة .

* * *

فلما قرع ذلك سمعهم ، ووافق ما حكى من عقائدهم طبعهم ، تجملوا باعتقاد الكفر ، تحيزاً إلى غمار الفضلاء بزعمهم ، وانخرطوا في سلوكهم ، وترفعوا عن مسامرة الجماهير والدعاة ، واستنكافاً من القناعة بأديان الآباء . ظناً بأن إظهار التكليس في النزوع عن تقليد الحق ، بالشروع في تقليد الباطل ، جمال . وغفلة منهم عن أن الانتقال إلى تقليد عن تقليد خرق وخبال .

* * *

فأية رتبة في عالم الله أحسن من رتبة من يتجمل بترك الحق المعتقد تقليداً بالتسارع إلى قبول الباطل تصديقاً ، دون أن يقبله خبيراً وتحقيقاً . والبله من العوام بمعزل عن فضيحة هذه المهواة ، فليس في مسجيتهم حب التكليس بالتشبه بدوى الضلالات .

فالبلاهة أدنى إلى الخلاص من فطانة بترء . والعمى أقرب إلى السلامة من بصيرة حواء .

فلما رأيت هذا العرق من الحماقة نابضاً على هؤلاء الأغبياء ، انتدبت لتحرير هذا الكتاب ، ردّاً على الفلاسفة القدماء ، مبيناً تهافت عقيدتهم ، وتناقض كلماتهم فيما يتعلق بالإلهيات ، وكاشفاً عن غوائل مذهبهم وعوراته ، التي هي على التحقيق مضحك العقلاء ، وعبرة عند الأذكياء ، أعنى ما اختصوا به عن الجماهير والدمماء ، من فنون العقائد والآراء .

هذا مع حكاية مذهبهم على وجهه ليتبين هؤلاء الملاحدة تقليداً اتفاق كل مرموق من الأوائل والأواخر ، على الإيمان بالله واليوم الآخر . وإن الاختلافات راجعة إلى تفاصيل خارجة عن هذين القطبين اللذين لأجلهما بعث الأنبياء المؤيدون بالمعجزات .

وأنه لم يذهب إلى إنكارهما إلا شرذمة يسيرة ، من ذوى العقول المنكوسة ، والآراء المعكوسة ، الذين لا يؤبه لهم ، ولا يعبا بهم فيما بين النظر ، ولا يعدون إلا من زمرة الشياطين الأشرار ، وغمار الأغبياء والأغمار . ليكف عن غلوائه من يظن أن التجمل بالكفر تقليداً يدل على حسن رأيه ، ويشعر بفطنته وذكائه ؛ إذ يتحقق .

أن هؤلاء الذين يتشبه بهم من زعماء الفلاسفة ورؤسائهم براء عما قذفوا به من جحد الشرائع .

وأنهم مؤمنون بالله ، ومصدقون برسله .

وأنهم اختطبوا في تفاصيل بعد هذه الأصول ، قد زلوا فيها ، فضلوا وأضلوا عن سواء السبيل .

ونحن نكشف عن فنون ما اتخدعوا به ، من التخاييل والأباطيل ، ونبين أن كل

ذلك تهويل ، ما وراءه تحصيل ، والله تعالى ولى التوفيق .

* * *

ولما كان كتاب (تهافت الفلاسفة) أكثر تداولاً بين القراء من كتاب (تهافت التهافت) وكل من يقرأ كتاب (تهافت الفلاسفة) يطلع بلا شك على هذه العبارة وأمثالها التي تفيد قدح الغزالي في الفلاسفة .

قرّ في أذهان الناس أن الغزالي قد دنس شرف العلم بخلطه إياه بما ليس من العلم في قليل ولا كثير . ألا وهو الشتائم التي وجهها إلى الفلاسفة ، وإلى المخدوعين بالفلاسفة ، ولعل الكثيرين منهم ، لعدم إحاطتهم بالكتاب ، وفهمهم الظروف التي أحاطت بالكتاب ، لا يعرفون البواعث التي حملت الغزالي على أن يصنع ما صنع . وقرّ في أذهانهم أيضاً أن الغزالي انفرد بهذا الصنيع دون غيره من الفلاسفة ، وإن أضع بين أيديهم نماذج مما وجهه ابن رشد للغزالي في كتابه (تهافت التهافت) .

* * *

في التعليق على قول الغزالي في حق الفلاسفة :

(ما ذكرتموه تحكمات ، وهي على التحقيق ظلمات فوق ظلمات . . (١) الخ) .
يقول ابن رشد :

(لا يبعد أن يعرض مثل هذا للجهال مع العلماء ، وللجمهور مع الخواص ، كما يعرض ذلك لهم في المصنوعات ؛ فإن الصنائع إذا أوردوا صفات كثيرة من مصنوعاتهم على العوام ، وتضمنوا الأفعال العجيبة عنها ، هزئ بهم الجمهور ، وظنوا أنهم مبرسمون (٢) ، وهم في الحقيقة الذين ينزلون منزلة المبرسمين من العقلاء والجهال مع العلماء ، وأهل النظر (٣) .

* * *

ويقول أيضاً ابن رشد ، تعليقا على نقد الغزالي لرأى الفلاسفة في كيفية علم الله :

(الكلام في علم الباري سبحانه ، بذاته وبغيره مما يحرم على طريق الجدل

(١) انظر بقية العبارة فيما سبق ص ٢١ .

(٢) قال في القاموس (البرسام بالكسر علة جهل فيها) أى يصاب صاحبها بالهذيان .

(٣) انظر هذا النص في المسألة الثالثة من كتاب (تهافت التهافت) لابن رشد .

في حال المناظرة ، فضلاً عن أن يثبت في كتاب ، فإنه لا تنتهي أفهام الجمهور إلى مثل هذه الدقائق ، وإذا خيض معهم في هذا ، بطل معنى الإلهية عندهم ؛ فلذلك كان الخوض في هذا العلم محرماً عليهم ؛ إذ كان الكافي في سماعتهم أن يفهموا من ذلك ما أطاقته أفهامهم .

ولذلك لم يقتصر الشرع الذي قصده الأول تعليم الجمهور ، في تفهيم هذه الأشياء في الباري سبحانه ، بوجودها في الإنسان ، كما قال سبحانه :

﴿ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئاً ﴾

بل واضطر^(١) إلى تفهيم معان في الباري ، بتمثيلها بالخواارج الإنسانية مثل قوله سبحانه وتعالى :

﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَاماً فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ ؟ ﴾
وقوله سبحانه وتعالى :

﴿ خَلَقْتُ بَيْنَهُمْ ﴾

فهذه المسألة هي خاصة بالعلماء الرامحين الذين أطلعهم الله على الحقائق ؛ ولذلك لا يجب أن تثبت في كتاب ، إلا في الكتب الموضوعية على الطريق البرهاني ، وهي التي شأنها أن تقرأ على ترتيب ، وبعد تحصيل علوم آخر يضيق على أكثر الناس النظر فيها ، على النحو البرهاني ؛ إذا كان ذا فطرة فائقة ، مع قلة وجود هذه الفطرة في الناس^(٢) .

فالكلام في هذه الأشياء مع الجمهور هو بمنزلة من يسقى السموم أبدان كثير من الحيوانات ، التي تلك الأشياء سموم لها ؛ فإن السموم إنما هي أمور

(١) لا يعجبنا من ابن رشد التعبير بـ (اضطر) في جانب الله ؛ فإنه إنما يضطر إلى الشيء ، من تضيق به الخيل عن الإتيان بما هو أنسب منه ، وهذا بالمعجز أشبه ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .
ولقد يقال : إن ابن رشد يتحدث عن (الشرع) لا عن (الله) ؟ (فاعل) (اضطر) إنما هو (الشرع) لا (الله) .

ولكن الشرع الذي يساق على لسانه النص القرآني كما فعل ابن رشد هنا مرتين ، لا يكون معناه إلا المشرع صاحب هذا النص القرآني ، وليس ذلك إلا الله سبحانه وتعالى .

(٢) تلکم هي الخاصية التي يعرف بها كتبهم التي يسمونها « الكتب الموضوعية على الطريق البرهاني » .

مضافة^(١)؛ فإنه قد يكون سمًّا في حق حيوان، شيء هو غذاء في حق حيوان آخر .

* * *

وهكذا الأمر في الآراء مع الإنسان ، أعني قد يكون رأى هو سم في حق نوع من الناس ، وغذاء في حق نوع آخر .

فن جعل الآراء كلها ملائمة لكل نوع من أنواع الناس ؛ بمنزلة من جعل الأشياء كلها أغذية للناس .

ومن منع النظر مستأمله ؛ بمنزلة من جعل الأغذية كلها سموماً لجميع الناس . وليس الأمر كذلك ، بل فيها ما هو سم لنوع من الإنسان ، وغذاء لنوع آخر .

فن سقى السم ، من هو في حقه سم ؛ فقد امتحق القود^(٢) وإن كان في حق غيره غذاء .

ومن منع السم ممن هو في حقه غذاء ، حتى مات ؛ واجب عليه القود أيضاً . فعلى هذا ينبغي أن يفهم الأمر في هذا .

* * *

ولكن إذا تعدى الشرير^(٣) الجاهل^(٤) ، فسقى السم من هو في حقه سم ؛ على أنه غذاء ، فقد ينبغي على الطبيب أن يجتهد بصناعته في شفاؤه ؛ ولذلك استجزنا نحن التكلم في هذه المسألة ، في مثل هذا الكتاب ، وإلا فاكنا نرى أن ذلك يجوز لنا ، بل هو من أكبر المعاصي ، أو من أكبر الفساد في الأرض ، وعقاب المفسدين معلوم بالشريعة .

* * *

وإذا لم يكن بد من الكلام في هذه المسألة ، فلنقل في ذلك بحسب ما تباغحه قوة الكلام في هذا الموضع ؛ عند من لم يتقدم فيرتاض بالأشياء التي يجب بها الارتياض .

(١) يعنى نسيية .

(٢) أى القصاص .

(٣) يعنى الغزالي .

(٤) يعنى الغزالي .

قبل النظر في هذه المسألة .. (١)

* * *

هكذا يحكم ابن رشد على الغزالي بأنه : شرير جاهل ، وذنبه عند ابن رشد أنه تكلم في كتابه (تهافت الفلاسفة) في مسائل للعامة ، هي بالنسبة لهم مهلكة ، ومن حقها أن تصان إلا عن الخاصة ، كمسألة علم الله سبحانه وتعالى ، وهل هو زائد على الذات ؟ أو هو عين الذات ؟ .

* * *

ومما يقع من نفسى موقع الدهشة والغرابة أن ابن رشد والغزالي يتفقان في المنهج الذى ذكره ابن رشد، هنا، وهو أن الأفكار غذاء الأرواح، كما أن الطعام غذاء الأجسام . وكما أن ما هو غذاء لشخص ، قد يكون سمّاً مهلكاً بالنسبة لآخر . فكذلك الأفكار ، فما هو ضرورى لفرد ، قد يكون هلاكاً لآخر . وإذا كان ابن رشد يقول :

(ومن منع النظر مستأهله ، بمنزلة من جعل الأغذية كلها سموماً لجميع الناس) ويقول :

(ومن سقى السم من هو في حقه سم ، فقد استحق القود)
فإن الغزالي يتمثل ، في أكثر من موضع ، وفي أكثر من كتاب ، بقول الشاعر :

فمن منح الجهاال علماً أضاعه ومن منع المستوجبين فقد ظلم
والغزالي هو الذى يقول :

(صلى الأحرار ، قبور الأسرار)

وهو يعنى : (السر) العلم والمعرفة بالنسبة لمن لا يكون أهلاً لهما ، كما هو واضح من مساق قوله هذا .

والغزالي أيضاً هو الذى يردد في أكثر من موضع . وفي أكثر من كتاب من كتبه ، ذلك الأثر :

(خاطبوا الناس على قدر عقولهم ، أتريدون أن يكذب الله ورسوله ؟)

والغزالي فوق هذا وذلك هو الذى يقول فى كتابه (القسطاس المستقيم ^(١))

(الناس ثلاثة أصناف) :

عوام : وهم أهل السلامة البله .

خواص : وهم أهل الذكاء والبصيرة .

ويتولد بينهم طائفة هم أهل الجدل .

* * *

أما الخواص ؛ فإنى أعالجههم ؛ بأن أعلمهم الموازين القسط ، وكيفية الوزن بها . فيرتفع الخلاف بينهم على قرب ، وهؤلاء قوم اجتمع فيهم ثلاث خصال :
إحداها : القريحة النافذة ، والفطنة القوية ، وهذه عطية فطرية ، وغريزة جبلية ، لا يمكن كسبها .

الثانية : خلو باطنهم من تقليد وتعصب لمذهب موروث مسموع ؛ فإن المقلد لا يصغى ، والبليد وإن أصغى فلا يفهم .
الثالثة : أن يعتقد فى أنى من أهل البصيرة بالميزان ، ومن لم يؤمن بأنك من أهل الحساب ، لا يمكنه أن يتعلم منك .

* * *

وأما البله ، وهم جميع العوام ، وهم الذين ليس لهم فطنة لفهم الحقائق ، فأدعو هؤلاء إلى الله بالموعظة .

كما أدعو أهل البصيرة بالحكمة .

وأدعو أهل الشغب بالمجادلة .

وقد جمع الله سبحانه وتعالى هذه الثلاثة فى آية واحدة حيث قال :

﴿ اذْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾

فعلم أن المدعو إلى الله بالحكمة قوم .

وبالموعظة قوم .

وبالمجادلة قوم .

(١) وهو يعد الآن لطبع قريباً إن شاء الله فى (دار إحياء الكتب العربية) لأصحابها عيسى البابي

الحلبي وشركاه .

فإن الحكمة إن غدى بها أهل الموعظة أضرت بهم ، كما تضرب بالطفل الرضيع التغذية بلحم الطير .

وإن المجادلة إن استعملت مع أهل الحكمة اشمأزوا منها كما يشمئز طبع الرجل القوى من الارتضاع بلبن الآدى .

وإن من استعمل الجدال ، مع أهل الجدال ، لا بالطريق الأحسن ، كما تعلم من القرآن ، كان كمن غدى البدوى بجوز البر ، وهو لم يألف إلا التمر ، أو البلدى بالتمر ، وهو لم يألف إلا البر .

وأما أهل الجدال ، فهم طائفة فيهم كياسة ، ترقوا بها عن العوام ، ولكن كياستهم ناقصة ؛ إذ كانت الفطرة كامنة ، ولكن في باطنهم خبث وعناد ، وتعصب وتقليد .

فذلك يمنعهم عن إدراك الحق ، وتكون هذه الصفات أكنة على قلوبهم أن يفقهوه ، وفي آذانهم وقرا .

وإني أدعوهم ، بالتلطف ، إلى الحق .
وأعني بالتلطف أن لا أتعصب عليهم ولا أعنفهم ، ولكن أرفق وأجادل بالتي هي أحسن .

* * *

ففي هذا النص ما يدل دلالة واضحة قوية :
على أن الغزالي يرى نفس ما يراه ابن رشد ، من أن استعدادات الناس متفاوتة ، ومن أنه لا مندوحة من إعطاء كل طبقة منهم ، ما يوافق استعدادها .
وعلى أن :

من يجعلهم ابن رشد أهلاً للطريق البرهاني .
لا يختلفون عمن يجعلهم الغزالي أهلاً لمعالجة الموازين القسط وكيفية الوزن بها .

* * *

والغزالي كذلك هو الذى يقول فى كتابه (ميزان العمل)
(المذهب اسم مشترك لثلاث مراتب :

إحداها : ما يتعصب له فى المباهات والمناظرات .
والأخرى : ما يسارُّ به فى التعليقات والإرشادات .
والثالثة : ما يعتقده المرء فى نفسه مما انكشف له من النظريات .
ولكل كامل ثلاثة مذاهب بهذا الاعتبار .
فأما المذهب بالمعنى الأول : فهو نمط الآباء والأجداد ، ومذهب المعلم ،
ومذهب أهل البلد الذى فيه النشوء .
وذلك يختلف بالبلاد والأقطار .
ويختلف بالمعلمين .
فن ولد فى بلد المعتزلة ، أو الأشعرية ، أو الشفعية ، أو الحنفية ، انغرس
فى نفسه منذ صباه ، التعصب له ، والذنب عنه ، والذم لما سواه .
فيقال : هو أشعرى المذهب ، أو معتزلى ، أو شفعى ، أو حنفى .
ومعناه : أنه يتعصب له ، أى ينصر عصابة المتظاهرين بالموالاة .
ويجرى ذلك مجرى تناصر القبية بعضهم لبعض .
المذهب الثانى : ما ينطق به فى الإرشاد والتعليم ، لمن جاء مستفيداً مسترشداً ،
وهذا لا يتعين على وجه واحد ، بل يختلف بحسب المسترشد ، فيناظر كل مسترشد
بما يحتمله فهمه .
فإن وقع له مسترشد ، وعلم أنه لو ذكر له أن الله تعالى ليس ذاته فى مكان ،
وأنه ليس داخل العالم ولا خارجه ، ولا متصلاً بالعالم ، ولا منفصلاً عنه ، لم يلبث
أن ينكر وجود الله تعالى ، ويكذب به .
فينبغى أن يقرر عنده أن الله تعالى على العرش ، وأنه يرضيه عبادة خلقه ،
 ويفرح بهم ويشبههم عوضاً جزاء .
وإن احتمل أن يكشف له ما هو الحق المبين يكشف له .
فالمذهب بهذا الاعتبار يتغير ويختلف ويكون مع كل واحد ، على حسب
ما يحتمله فهمه .
المذهب الثالث : ما يعتقده الرجل سرّاً بينه وبين الله عز وجل لا يطلع عليه

غير الله تعالى ، ولا يذكره إلا مع من هو شريكه في الاطلاع على ما أطلع عليه ، ويفهمه .

وذلك بأن يكون المسترشد ذكياً ، ولم يكن قد رسخ في نفسه اعتقاد موروث نشأ عليه وعلى التعصب له ، ولم يكن قد انصبع به قلبه انصباعاً لا يمكن محوه منه ، ويكون مثاله ككاغد كتب عليه ما غاص فيه ، ولم يمكن إزالته إلا بحرق الكاغد وخرقه .

فهذا رجل فسد مزاجه ويئس من صلاحه ؛ فإن كل ما يذكر له على خلاف ما سمعه لا يقنعه بل يحرص على أن لا يقنع بما يذكر له ، ويحتال في دفعه . ولو أصفى غاية الإصغاء ، وانصرفت همته إلى الفهم ، لكان يشك في فهمه ، فكيف إذا كان غرضه أن يدفعه ولا يفهمه . فالسبيل مع مثل هذا أن يسكت عنه ، ويترك على ما هو عليه ، فليس هو أول أعمى هلك بضلالته .

هكذا يطنب الغزالي في وصف مزايا الشخص الذي يمكن أن يكشف بالحق الصراح ، ويطنب في ذم من يكون على خلاف أوصافه . والغزالي بهذا يكاد يلتقي مع ابن رشد في أن للحق أهلاً مخصوصين هم الذين يكشفون به مكاشفة صريحة ، ومن عداهم لا يعطون إلا القدر الذي يطبقونه فقط . وربما لا يكون بين الرجلين خلاف في هذا الشأن إلا في جزئية واحدة داخلية في هذا المنهج هي ما أشار إليها ابن رشد في قوله السابق :

(فهذه المسألة هي خاصة بالعلماء الراسخين الذين أطلعهم الله على الحقائق ؛ ولذلك لا يجب أن تثبت لا في كتاب إلا من الكتب الموضوعة على الطريق البرهاني ، وهي التي شأنها أن تقرأ على ترتيب وبعد تحصيل عاوم آخر يضيق على أكثر الناس النظر فيها ، على النحو البرهاني .) .

ذلك أن ابن رشد يقرر في هذا النص أن الفلسفة الإلهية يجب أن تسبق بدراسة علوم أخرى على الطريق البرهاني ؛ ولعل ابن رشد يعنى بذلك ما عناه غيره من الفلاسفة

الذين خالفهم الغزالي وعاب عليهم رأيهم ، حيث يقول في كتابه (تهافت الفلاسفة) :
(من عظام حيل هؤلاء في الاستدراج إذا أورد عليهم إشكال في معرض
الحجاج ، قولهم : إن هذه العلوم الإلهية غامضة خفية ، وهي أعصى العلوم على
الأفهام الذكية ، ولا يتوصل إلى معرفة الجواب عن هذه الإشكالات إلا بتقديم
الرياضيات والمنطقيات .

فن يقلدهم في كفرهم إن خطر له إشكال على مذهبهم يحسن الظن به ويقول :
لا شك في أن علومهم مشتملة على حله ، وإنما يعسر على دركه ، لأنني لم
أحكم المنطقيات ولم أحصل الرياضيات) .

ثم يعيب الغزالي عليهم هذا الشرط قائلاً :
(أما الرياضيات التي هي نظر في الكم المنفصل — وهو الحساب — فلا تعلق
له بالإلهيات) .

وكذلك قال الغزالي عن الهندسات ، فهو لا يرى أن الرياضة بأي فرع من
فروعها ، تعتبر مقدمة ضرورية للإلهيات .
أما عن المنطق فيقول الغزالي :

(نعم قولهم : إن المنطقيات لا بد من إحكامها صحيح ، ولكن المنطق ليس
مخصوصاً بهم ، وإنما هو الأصل الذي نسميه في فن « الكلام » كتاب « النظر » .
فغيروا عبارته إلى المنطق تهويلاً ، وقد نسميه « كتاب الجدل » وقد نسميه « مدارك
العقول » ...) .

على أن أمر الخلاف في هذه المسألة قد يهون إذا نظرنا إلى أن المنطق إذا
اعتبر بداية لا بد منها للإلهيات ، فهو ليس بداية بإطلاق ، فلن يستطيع دراسة
المنطق ولا فهم المنطق إلا شخص تدرس بألوان من العلوم من شأنها أن تشحذ الذهن
وتصقله ، سواء كان ذلك رياضة أو غيرها .

* * *

وعلى هذا يكون ابن رشد والغزالي متفقين على المنهج ، الذي يقضى بأنه ليس
كل شخص أهلاً لأن يكشف بحقائق العلوم الإلهية ، فكيف إذن اختلفا في
مسألة (علم الباري سبحانه بذاته أو بغير ذاته) ؟

فوضعها الغزالي في كتابه (تهافت الفلاسفة) ليجادل بشأنها الفلاسفة ،
 ويدحض وجهة نظرهم فيها..
 وأنكر عليه ابن رشد ذلك وشنع عليه التشيع الذي نقلنا نصه في العبارة التي
 اقتبسناها آنفاً ؟

* * *

وأكاد لا أفهم وجهة نظر ابن رشد في إنكاره على الغزالي أن يعرض لمسألة
 علم الباري سبحانه بذاته أو بغير ذاته في كتاب له يناقش فيه وجهة نظر لا يؤمن
 بصحتها . ليمهد بذلك لعرض وجهة نظره التي يؤمن بأنها هي الصواب ، وهو بهذا
 العمل لم يحدث حدثاً جديداً ، ولم يخلق من العدم إشكالا لم يكن موجوداً . ولم
 يثر حرباً يعكر بها حياة كانت صافية ؛ فالمشكلة أقدم من الغزالي وأقدم من ابن
 سينا . عرفها وعرض لها في المحيط الإسلامي . قبل ابن سينا والغزالي وابن رشد .
 المعتزلة وأهل السنة ، وتخاصموا بشأنها . وقد كان رأى المعتزلة هو تقريباً الرأى
 الذى اعتنقه ابن سينا فيما بعد ، وكان رأى أهل السنة هو الرأى الذى دافع عنه
 الغزالي ضد ابن سينا .

وسواء كان رأى المعتزلة في الصفات . نابعاً من عند أنفسهم . أو تأثروا به
 من الأفكار الأجنبية التي تسربت إلى بيئتهم . فقد شغل الناس في أيامهم بالقول
 الكثير فيه ، هجوماً عليه ودفاعاً عنه . ونشأ بشأنه نظريات متعددة .

فمن قائل : إن الصفات زائدة على الذات . ولها وجودات مستقلة ؛ فلكل
 صفة وجود زائد على وجود الصفات الأخرى . وعلى وجود الذات . وأنه لو كشف
 عنا الحجاب لرأينا هذه الصفات الزائدة على الذات رأى العين . وهي أزلية أبدية .
 ومن قائل : إنها كذلك إلا أنها ليست أزلية . بل حادثة .

ومن قائل : إنها ليست عين الذات ، ولا غير الذات .

ومن قائل : إنه لا شيء هنالك سوى الذات .

ومن قائل : إنه لا شيء هنالك سوى الذات . والاعتبارات المسماة علمية
 وقادرية . . إلخ .

* * *

كان كل ذلك ، وغير ذلك ، معروفاً في البيئة الإسلامية قبل الغزالي : فاضت به الكتب ، وعقدت بشأنه المناظرات . فهذا هو الإمام أبو بكر محمد بن الطيب ، ابن الباقلاني المتوفى في العام الثالث بعد الأربعمائة ، أى قبل مولد الغزالي بنصف قرن ، وهذا هو كتابه المسمى بـ (التمهيد) يعرض لمسألة الصفات جملة .

فيبين وجهة نظر أهل السنة في أنها زائدة على الذات .
ثم يخاصم المعتزلة السابقين في نشاطهم على أهل السنة ويرد على وجهه نظرهم المخالفة لوجهة نظر أهل السنة ، فيقول تحت عنوان :

(باب الكلام في الصفات) ضمن كلام طويل ، ما يأتي :

(فإن قال قائل : ولم قلم : إن للقديم تعالى :

حياة : وعاماً : وقدرة : وسمعاً ، وبصراً ، وكلاماً . وإرادة ؟

قيل له : من قبل أن :

الحى ، العالم ، القادر . منا ، إنما كان حياً ، عالماً ، قادراً . متكلاً ،

مريداً . من أجل أن له :

حياة ، وعلماً ، وقدرة : وكلاماً ، وسمعاً ، وبصراً : وإرادة . .

وأن هذه فائدة وصفه بأنه :

حى . عالم ، قادر : مريد .

يدل على ذلك أن الحى منا . لا يجوز أن يكون .

حياً ، عالماً ، قادراً ، مريداً .

مع عدم :

الحياة : والعلم ، والقدرة .

ولا توجد به هذه الصفات : إلا وجب بوجودها به أن يكون :

حياً ، عالماً ، قادراً .

فوجب أنها عاة في كونه كذلك .

كما وجب أن تكون عاة :

كون الفاعل ، فاعلاً .

والمريد : مريداً .

وجود فعله وإرادته . التي يجب كونه :

فاعلاً . مريداً

أوجودها :

وغير فاعل مريد

لعدمها .

فوجب أن يكون الباري سبحانه :

ذا حياة . وعلم . وقدرة . وإرادة . وكلام . وسمع . وبصر .

وإنه لو لم يكن له شيء من هذه الصفات . لم يكن :

حيّاً . ولا عالماً . ولا قادراً . ولا مريداً .

لأن الحكم العقلي الواجب عن علة : لا يجوز حصوله لبعض من هو له مع عدم العلة الموجبة له . ولا لأجل شيء يخالفها ؛ لأن ذلك يخرجها عن أن تكون علة الحكم^(١)

ويسترسل الإمام الباقلاني . فيذكر فصولاً أخرى . يعرض فيها أوجه نظر جديدة لإثبات هذا الأمر الذي أثبتته في هذا الفصل . وهو زيادة الصفات على الذات ، كما هو مذهب أهل السنة .

وبعد أن يطعن الباقلاني : إلى تصويب وجهة نظرهم : يعرض لوجهة نظر المخالفين من المعتزلة . فيقول :

(باب الكلام في الأحوال على مذهب أبي هاشم)

وبعد أن يناقش الباقلاني في هذا الفصل نظرية الأحوال . وهي أحد أوجه تفسير زيادة الصفات على الذات ينتقل إلى مسألة العلم . وهي المسألة التي ثار ابن رشد ثورته العارمة بسببها على الغزالي . وزماه من أجلها بأنه (شرير جاهل) لأنه جادل بشأنها في كتاب . فيقول الإمام الباقلاني :

(شبهة لهم في نفى العلم)

وتحت هذا العنوان يقول :

(يقال لهم — يعنى للمعتزلة — ما (١) أنكرتم أن يكون لله سبحانه عليمٌ به عليمٌ ؟
فإن قالوا : لأنه لو كان له علم ، لوجب أن يكون عرضاً حادثاً ، وغير إله ،
وحالاً فيه ، وغير متعلق بمعلومين ، على سبيل التفصيل ، وأن يكون واقعاً
عن ضرورة أو استدلال ، وأن يكون مما له ضد ينفيه .

لأن كل علم عقلناه ثبت لعالم به في الشاهد المعقول . فهذه سبياه .
وإثبات علم على خلاف ما ذكرناه . قول لا يعقل ، وخروج عن حكم
الشاهد والمعقول .

وذلك باطل باتفاق .

قيل لهم : ولم زعمتم أن التضاء بخلاف الشاهد والوجود محال ؟
وأن الشاهد والوجود دليل على ما وصفتم ؟
فلا يجدون في ذلك متعلقاً .

* * *

ويقال لهم : ما أنكرتم أن على اعتلاككم من استحالة :

وجود إنسان : لا من نطفة ؟

وطائر لا من بيضة ؟

وبيضة لا من طائر ؟

وفاعل فعل الأجسام ؟

لأن ذلك أجمع مما لم يوجد و يعتل في الشاهد . وهذا لحق بالدهر .

ويقال لهم : فأحيوا حياً عالمًا قادراً لنفسه : لأنكم لم تجدوا ذلك في الشاهد .

* * *

ثم يقال لهم : فما أنكرتم على اعتلاككم أن لا يصح كون صانع العالم ، جل
ذكره . عالمًا ؟ لأن العالم في الشاهد والمعقول ، وكل ما أثبتناه عالمًا : في شاهدنا ،
لا يكون إلا جسمًا محدثاً ، متحيزاً ، حاملاً للأعراض ، مؤثلاً ، متغايراً ، ومتبعضاً ،

(١) أى لم إنكاركم أن يكون . . . إلخ .

ومضطراً أو مستدلاً .

ولابد أن يكون ذا قلب ورطوبة ، وأن لا يكون الله سبحانه شيئاً موجوداً ؛ لأن الشيء المعقول لا يخرج عن أن يكون جسماً ، أو جوهرأ ، أو عرضاً .
فإن مروا على ذلك ، تجاهلوا وتركوا التوحيد .
وإن أبوه ، تركوا تعلقهم بمجرد الشاهد والوجود .

* * *

فإن قالوا : ليس علة كون العالم عالماً ، ما وصفتم ، ولا حده . ولا معنى كونه عالماً ، أنه جسم أو ذو قلب ، أو مستدل أو مضطر .
قيل لهم : فكذلك ليس علة كون العلم علماً ، ما وصفتم ولا حده . ولا معنى كونه علماً أنه محدث ، عرض ، غير العالم وحال فيه ، واستحالة تعلقه بمعلومات ، وأنه ضرورة أو استدلال ، لأنه قد يشركه في جميع هذه الأوصاف ما ليس بعلم ؛ لأن الحركة لا تتعلق بمعلومات ، وتقع اضطراباً ، أو اكتساباً ، وهي عرض محدث غير العالم ، وليست من العلم بسبيل .
فجاز لذلك إثبات علم على خلاف صفة ما ذكرتم ، كما جاز ذلك في الشيء والعالم .

* * *

ثم يقال لهم : فإن كنتم على الشاهد تعتمدون وعليه تعولون ؛ فأوجبوا إذا كان الباري سبحانه عالماً ، أن يكون ذا علم . وهذا أوجب ؛ لأنه غير منتقض من أحد طرفيه ؛ لأن كل عالم منا ، فهو ذو علم ، وكل ذى علم ، فهو عالم .
وليس كل محدث عرضاً غير العالم ، وحالاً في قلب ، وبما يستحيل تعلقه بمعلومات ، على وجه التفصيل ، فهو علم .
فإن جاز إثبات عالم ليس بذى علم ، وإن كان ذلك خلاف المعقول ، جاز أيضاً إثبات علم ، ليس بعرض محدث حال ، غير العالم . وإن كان ذلك خلاف المعروف في الشاهد والوجود .
وإن هم قالوا : هذه الأوصاف هي شروط في كون العلم علماً وليست بعلة لكونه علماً ، ولا حداً له .

قيل لهم : لم قلتم ذلك ؟ فلا يجدون إلى تصحيح ذلك سبيلاً ، إلا بأنهم لم يجدوا علماً يتفك من ذلك .

فيقال لهم : فما أنكرتم أيضاً أن يكون جميع ما عارضناكم به في العالم ، من شروط كونه عالماً ، وإن لم يكن من حده ، ولا معنى وصفه أنه عالم ، ولا من علة كونه عالماً . بدلالة أنا لم نجد ولم نعقل بيننا إلا كذلك) .

* * *

ثم يقول الباقلاني :

(شبهة أخرى لهم)

فإن قالوا : فإن كان الباري سبحانه ذا علم ، لم يزل به عالماً ، لوجب أن يكون قديماً لنفسه .

ولو كانا قديمين لأنفسهما ، لوجب :

أن يكونا مثليين مشتهيين .

وأن يكون العلم إلهاً حياً ، قادراً ، عالماً بنفسه .

وأن يكون العالم صفة غير حي^(١) ، ولا عالم ، ولا قادر ، ولا قائم بنفسه ، من حيث أشبه ما هذه صفته .

فلما فسد ذلك فسد أن يكون له علم .

فيقال لهم أولاً : لم قلتم إن المشركين في صفة واحدة من صفات النفس ، يجب أن يكونا مثليين ؟ فإننا لكم في ذلك مخالفون :

ثم يقال لهم : ما أنكرتم ، إن كان ما قلتموه في ذلك صحيحاً ، أن يكون السواد والبياض ، مشتهيين من حيث كانا خلافتين ، غيرين لأنفسهما ، وكان وصفهما بذلك متساوياً ؟

فلا يجدون لذلك مدفعاً .

* * *

ثم يقال لهم : إن كان ما قلتموه واجباً ، فما أنكرتم أن يكون الإنسان مثلاً

(١) أى يكون العلم نفسه عالماً ؛ حيث إنه أصبح مثلاً للباري ، والعلم غير حي ، فيكون العلم صفة غير حي فيقال لغير الحي : عالم . وفي الكلام نظر فتأمل . ولعل في النص تحريفاً .

لعلمه ؛ إذ كانا محدثين لأنفسهما ؟

فإن قالوا : ليس المحدث عندنا محدثاً لنفسه ، بل محدث ، لا لنفسه ، ولا لعله . فلم يجب ما سألتكم عنه .

قيل لهم : فما أنكرتم أيضاً أن يكون كل قديم وصف بالقديم ؛ من صفة وموصوف فإنه قديم لا لنفسه ولا لعله ، فلا يجب بذلك تماثل القديمين ؟

فإن قالوا : إنما يجب أن يكون القديم قديماً لنفسه ، لأن نفسه لا تعلم إلا قديمة .

قيل لهم : فقولوا لأجل هذا بعينه : إن السواد والبياض شيان غيران خلافاً ، لوان ، عرضان لأنفسهما ؛ لأنهما لا يعلمان إلا كذلك .

وقولوا أيضاً : إن كل واحد منهما واحد لنفسه ؛ لأن نفسه لا تعلم إلا واحدة . فإن مروا على ذلك قيل لهم : فما أنكرتم من وجوب تماثلهما : إذا كانا مشتركين في هذه الأوصاف لأنفسهما ؟ ولا محيص لهم من ذلك .

وإن أبوه وقالوا : إن هذه الأوصاف جارية على السواد والبياض . لا لأنفسهما ، ولا لعله ، وإن لم تعلم أنفسهما إلا عليها .

قيل لهم : فما أنكرتم أيضاً أن يكون القديم وعالمه : قديمين لا لأنفسهما ولا لعله ؛ وإن لم تعلم أنفسهما إلا قديمتين . ولا فضل لكم في ذلك . وفيه مقوط ما عولوا عليه .

* * *

ثم يقول الباقلاني :

(شبهة أخرى لهم)

وإن قالوا : الدليل على أن الله سبحانه لا يجوز أن يكون علماً بعلم ، أنه لو كان له علم . لوجب أن يتعلق بالمعلومات على وجه تعلق علومنا بها .

ولو كان كذلك لوجب أن يكون علمه من جنس علومنا ؛ لأن العلمين إنما يجب تماثلهما لتعلقهما بمعلوم واحد على وجه واحد .

فلما لم يجوز أن يكون علمه من جنس علومنا ، ثبت أنه لا علم له .

يقال لهم : لم قلتم : إن طريق العلم بتماثل العلمين المحدثين هو أن يكون متعلقهما

واحداً ، على وجه واحد ؟ أباضطرار علمتم هذا ؟ أم ينظر واستدلال ؟
فإن قالوا : باضطرار ، أمسك عنهم ، أو أقاب الكلام عليهم في منع تماثل
 ما هذه سبيله ، وادعى فيه علم الاضطرار .

وإن قالوا : بنظر ، قيل لهم : وما هو ؟

فإن قالوا : هو علمنا بتماثل كل علمين من علومنا ، إذا كان متعلقهما واحدا ،
 على وجه واحد .

قيل لهم : وما في هذا من الدليل ؟ وما أنكرتم أنهما لم يتماثلا لهذه العلة ، ولكن
 لأنفسهما فقط ؟

ومن حيث علم أنه لا صفة جازت على أحدهما ، إلا وهي جائزة على الآخر ،
 ولا صفة وجبت لأحدهما إلا وهي واجبة للآخر .
 وليس كذلك سبيل علم القديم وعلم المحدث .

* * *

ثم يقال لهم : لو كان جهة العلم بتماثل ما له تعلق بغير أن يكون متعلقهما
 واحدا ، على وجه واحد ؛ لوجب أن تكون الإرادة والقدرة المتعلقتان بالشيء الواحد
 المقدور ، والمراد على وجه الحدوث متماثلين لتعلقهما بمتعلق واحد على وجه واحد .
 فلما بطل هذا من قولنا ، وقولكم ، بطل اعتباركم الذى إليه استندتم .

ثم يقال لهم : فيجب على اعتلالكم هذا ، إذا كان القديم سبحانه عالماً لنفسه ،
 وبنفسه ، أن تكون نفسه كنفس علومنا ؛ لأنها متعلقة بالمعلومات ، كتعلق علومنا بها .
 فلما لم يجز ذلك ، لم يجز أن يكون عالماً بنفسه .

فإن قالوا : نحن لا نقول : إنه عالم بالمعلومات بنفسه ، على أنه بنفسه يعلمها ،
 وأن المعلومات متعلقة بها .

وإنما نريد بذلك أنه عالم بها ، لا المعنى يقارن نفسه .

فعبرنا عن هذا المعنى بأنه عالم بنفسه ،

قيل لهم : وكذلك نحن لسنا نريد بقولنا : إن القديم تعالى يعلم المعلومات بنفسه
 علمه ، أن علمه آلة له ، ومتعلق بالمعلومات تعلق الحبل بالحبل ، والجسم بالجسم .

وإنما نغنى بقولنا : إنه يعلم المعلومات بنفس علمه ، أنه يعلمها لا لمغنى يقارن العلم .

فعبّرنا عن ذلك ، بأنه يعلم بنفس العلم .
وكذلك كل شيء قلنا فيه : إنه موصوف بما وصف به لنفسه ، إنما نغنى به أنه موصوف به ، لا لعل ، فلم يجب ما قلّم .

* * *

ثم يقال لهم : إن كان معنى أن البارى عالم بنفسه ، أنه عالم لا لمغنى يقارن نفسه ، فيجب أن يكون :
المحدث محدثاً لنفسه .
والشيء شيئاً لنفسه .
لأنه محدث لا لعل .
وشيء لا لعل .

وكذلك يجب أن تجعلوا كل وصف يستحق لا لعل ، مستحقاً لنفس الموصوف به .

وهذا ترك قولهم بأوصاف تستحق لا لنفس ولا لعل .
فإن قالوا : لا يجب ، إذا علم البارى سبحانه المعلومات بنفسه ، أن تكون نفسه كنفس علومنا ؛ لأن تعلق نفسه بالمعلومات تعلق العالمين ، وتعلق العلم بها تعلق العلوم .

قيل : هذه حيرة ، وقلة دين ، وإيثار للتخليط .
وذلك أن كون العالم عالماً بالمعلومات بعلمه : هو عندنا وعندكم بمعنى كونه عالماً بالمعلومات بنفسه ، لو ثبت أنه عالم بنفسه .
وكونه عالماً بعلمه ، لا يختلف ولا يتزايد . فيجب أن يكون ما أوجب كونه عالماً بالمعلومات ، متاثلاً ؛ إن كانت نفسه ، وإن كانت علة لا يقال هي نفسه ، من علم أو حال ، متساوياً متاثلاً ؛ لأن المعتبر فى ذلك ، يكون العالم عالماً ، على حد متساو . ووجب تماثل ما أوجب هذه الصفة المتساوية .

فقولكم بعد هذا : إن نفس البارى سبحانه تعلق بالمعلوم تعلق العالمين ، ونفس

العلم تتعلق بعلوم : تخليط وإيهام ، أن كون العالم عالماً بالمعلوم ، تارة بنفسه ، وتارة بمعنى يختلف .

فإذا لم يجر ذلك ، لم يكن لما قلتموه ، محصول ولا معنى معقول .
ولا جواب لهم على ذلك) .

* * *

ثم قال الباقلاني :

(شبهة أخرى :

(فإن قالوا : الدليل على أنه لا علم لله سبحانه ، أنه لو كان له علم ، لم يخل من أن يكون مثلاً للقديم تعالى ، أو مخالفاً له .

فإن كان مماثلاً له ، وجب أن يكون رباً إلهياً عالماً قادراً ، كهو .
وهذا كفر من قائله .

وإن كان مخالفاً له ، وجب أن يكون غير إله : وأن يكون معه في القدم غير له .
وذلك باطل باتفاق .

فوجب أنه لا علم له .

يقال لهم : لم قلتم : إنه لا بد أن يكون علمه ، إذا ثبت ، موافقاً له أو مخالفاً ؟
وما أنكرتم أن يكون مخالفاً ، أن يقال فيما ليس بغيرين ، إنهما متفقان أو مختلفان ،
كما يستحيل أن يقال : إن الباري جل اسمه ، مثل للأشياء كلها ، أو مخالف لها كلها .

وكما يستحيل أن يقال ذلك :

في الآية من السورة .

والبيت من القصيدة .

والجزء من الجملة .

والواحد من العشرة .

من حيث استحالة أن يكون أحد المذكورين ، هو الآخر ، أو غيره ؟

فما الذي به تدفعون هذا ؟

* * *

ثم يقال لهم : إن أردتم بقولكم : إن علم القديم سبحانه مخالف له ، أنه غير له . وأنه من جنس ، والبارى سبحانه من جنس غير جنسه ، كما يقال ذلك في السواد والبياض .

فذلك محال ؛ لقيام الدليل على أن علم الله سبحانه ، ليس بغير له ، من حيث لم تجز مفارقتها له بزمان . أو مكان ؛ أو الوجود ، أو العدم . وقد ثبت أن معنى الغيرين ، وحقيقة وصفهما بذلك ، أنه ماجاز افتراقهما على أحد هذه الثلاثة الأوجه .

* * *

وكذلك فقد دل الدليل على أن القديم سبحانه ، وعلمه ، ليسا بجنسين ، ولا مختلفين ، ولا متفقين . وإن عنيتم بخلاف القديم سبحانه ، لعلمه ، بُعد شبهه منه ، وأن لا يسد مسده ، ولا ينوب منابه ، ولا يستحق من الوصف ما يستحق ، ولا يجوز عليه من الأوصاف جميع ما يجوز عليه . فهذا صحيح في المعنى ، وإن كانت العبارة ممنوعة منها ، لا تجوز باتفاق ، أو سمع ، أو دليل أوجب ذلك ، إن قام عليه (١) .

* * *

هكذا خاض القوم في صفات الله ، بعامة ، وفي صفة العالم بخاصة . وجادل أهل السنة فيها المعتزلة ، وجادل المعتزلة فيها أهل السنة ، وصاغوا جملهم هذا مناظرات شفهية تعقد لها الحلقات تارة ، وصاغوه كتباً تقرأ تارة أخرى . ولم يضمنوا بسماع هذه المناظرات على من تدفعه دوافع حب الاطلاع إلى سماعها ، ولا بقراءة كتبهم هذه على من يرغب في الاطلاع عليها . وأصبح رأى أهل السنة في هذه المسائل ، ورأى المعتزلة فيها ، جزءاً من الثروة العلمية المطروحة للدرس والبحث والتعلم والتعظيم . فهذا هو الباقلاني يعرضها على الراغبين في معرفتها دون حذر أو مواربة ، في كتاب يقدمه لكل راغب في البحث والدرس .

ولم يكن الباقلاني بدعاً في هذا ، فهذا إمام الحرمين الجويني ، يعرض لنفس هذه المسائل ، ويعالجها في أسلوب لعله أعمق من هذا ، وأكثر منه امتيعاً ، وكتابه الإرشاد واحد من كتبه الكثيرة التي عالج فيها هذه المسائل .

فالغزالي إذ يعرض لهذه المسائل في كتابه (تهافت الفلاسفة) يناقش الفلاسفة فيما يراه غير صحيح ، من آرائهم ، لم يفش سرّاً كان مكتوماً ، ولم يذع أمراً كان القوم يحرسون على أن يظل مصوناً . إنه لم يفعل أكثر مما فعل الباقلاني والجويني ، مع خصوصهم في هذا الأمر من المعتزلة .

* * *

ولست أقصد من هذا أن أروج لهذا النوع من الجدل ، حول موضوع له من القداسة والبعد عن متناول عقول البشر ، ماله ... كلا ، فأنا ممن يؤمنون أن البحث في حقيقة ذات الله ، وحقيقة صفاته ، فيه مجاوزة للحدود التي رسمها لنا هادينا ومرشدنا ، سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله :

(تفكروا في خلق الله ، ولا تفكروا في ذاته فتهلكوا) .

وفيه ، فضلاً عن ذلك ، بذل لشيء غير قليل من العناء طمعاً في معرفة ما لا سبيل إلى معرفته معرفة تفصيلية .

ولعل ابن رشد نفسه يعترف بأن الوصول إلى آراء عقلية تفصيلية في هذا المجال أمر عزيز المثال ؛ إنه يقول في المسألة السادسة من كتابه (تهافت التهافت) : (إن الأقاويل البرهانية — بمعنى في العلم الإلهي — قليلة جداً ، وهي من الأقاويل بمنزلة الذهب الإبريز من مائر المعادن .

والدر الخالص ، من مائر الجواهر) .

ويعجبنى في هذا المقام ما يرويه (الجلال الدواني) في شرحه على العقائد العضدية عن بعض الأصفياء^(١) :

(عندى أن زيادة الصفات وعدم زيادتها ، وأمثالها ، مما لا يدرك — أى يعلم علماً تفصيلياً — إلا بالكشف — أى بإعلام الله عن طريق الوحي أو الإلهام — ومن

(١) ص ٣٣٣ الجزء الأول من كتاب (الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين) نشر دار إحياء الكتب العربية لأصحابها عيسى البابي الحلبي وشركاه .

أسنده إلى غير الكشف : فإنما يترأى له ما كان غالباً على اعتقاده ، بحسب النظر الفكري) .

* * *

ولأرجع إلى ما كنت بسبيله ، فأقول :
لست أقصد إلى أن أروج لهذا النوع من الجدل ، إنما أقصد أن أبين الوقائع التاريخية ، فالبيئة الإسلامية : كانت قبل مولد الغزالي . وفي عهده : ميداناً لصراع فكري عنيف حول هذه المسائل التي عرض لها الغزالي فيما بعد في كتابه (تهافت الفلاسفة) صراعاً ثار نغمه ، وارتفع عجاجه : وصارت دراسته جزءاً من الثقافة العامة المبذولة لأبناء العصر جميعاً ، وقد رأينا طرفاً من ذلك فيما اقتبسنا . من كتاب (التمهيد) للباقلاني ، الذي يصور لونا من هذا الصراع بين الأشاعرة ، والمعتزلة .

* * *

وقد نزل الفلاسفة أنفسهم ميدان هذا الصراع ، وقد جال فيه ابن سينا وصال وتعرض - بين ما تعرض - لمسألة الصفات بعام ، ومسألة العلم بخاصة ، تعرضاً أعمق وأخصب من تعرض الإمام الباقلاني . .
ولكى تكون هذه الدعوى مؤيدة بالشواهد المادية : أضع بين يدي القارئ طرفاً من صنيع ابن سينا في هذا المجال ، وهو ممن توفي قبل مولد الغزالي بنحو عشرين عاماً .

وسوف لا أختار هذا الطرف من كتابه (الإشارات والتنبيهات) حتى لا يقال إن هذا الكتاب قد وضعه ابن سينا للخاصة ، وأوصى أن يحال بينه وبين غيرهم من عامة المتعلمين ، بل سأختار هذا الطرف من كتابه (الشفاء) الذي يعتبر بحق الموسوعة السنية الكبرى ، التي أقامها ابن سينا مأدبة علمية يجتمع حولها كل راغب في المعرفة ، كما أشار إلى ذلك هو نفسه في مقدمتها .

وبما جاء فيها بخصوص موضوع علم الله بنفسه وبنذاته فيها قوله :

(فصل : في أنه تام وخير ، ومفيد كل شيء بعده ، وأنه حق ، وأنه عقل محض ، ويعقل كل شيء ، وكيف ذلك ، وكيف يعلم ذاته ، وكيف يعلم الكليات ،

وكيف يعلم الجزئيات ، وعلى أى وجه لا يجوز أن يقال :
يدركها^(١) .

(فواجب الوجود تام الوجود ؛ لأنه ليس شىء من وجوده ، وكمالات وجوده ،
قاصراً عنه .

ولا شىء من جنس وجوده خارجاً عن وجوده يوجد لغيره ، كما يخرج في غيره ،
مثل الإنسان ؛ فإن أشياء كثيرة من كمالات وجوده قاصرة عنه .
وأيضاً فإن إنسانيته توجد لغيره .

بل واجب الوجود فوق التمام ؛ لأنه ليس إنما له الوجود الذى له فقط ، بل كل
وجود أيضاً فهو فاضل عن وجوده ، وله ، وفائض عنه .

* * *

وواجب الوجود بذاته خير محض .

والخير بالجملة ما يتشوقه كل شىء .

وما يتشوقه كل شىء هو الوجود ، وكمال^(٢) الوجود من باب الوجود .

والعدم ، من حيث هو عدم ، لا يتشوق إليه ، بل من حيث يتبعه وجود ،
أو كمال الوجود .

فيكون المتشوق بالحقيقة الوجود .

فالوجود خير محض ، وكمال محض .

فالحير بالجملة هو ما يتشوق كل شىء فى حده ، ويتم به وجوده .

والشر لا ذات له ، بل هو إما عدم جوهر ، أو عدم صلاح لحال الجوهر .
فالوجود خيرية .

وكمال الوجود خيرية الوجود .

والوجود الذى لا يقارنه عدم — لا عدم جوهر ، ولا عدم شىء للجوهر ،

بل هو دائماً بالفعل — فهو خير محض .

(١) ص ٣٥٥ من (الشفاء) قسم (الإلهيات « ٣ ») نشر الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

لسنة ١٣٨٠ هـ .

(٢) فى الأصل (أو كمال) .

والممكن الوجود بذاته ، ليس خيراً محضاً ؛ لأن ذاته بذاته ، لا يجب له الوجود بذاته ، فذاته تحتل العدم .

وما احتمل العدم بوجه ما ، فليس من جميع جهاته بريئاً من الشر والنقص .
فإذن ليس الخير المحض إلا الواجب الوجود بذاته .

وقد يقال أيضاً : خير ، لما كان مفيداً لكمالات الأشياء وخيراتها .

وقد بان أن واجب الوجود يجب أن يكون لذاته مفيداً لكل وجود ، ولكل كمال وجود ، فهو من هذه الجهة خير أيضاً لا يدخله نقص ولا شر .
وكل واجب الوجود ، فهو حق ؛ لأن حقيقة كل شيء خصوصية وجوده الذي يثبت له .

فلا أحق إذن من واجب الوجود .

* * *

وقد يقال : حق أيضاً لما يكون الاعتقاد بوجوده صادقاً .

فلا أحق بهذه الحقيقة مما يكون :

الاعتقاد بوجوده صادقاً .

ومع صدقه دائماً .

ومع دوامه . لذاته ، لا لغيره .

وسائر الأشياء ؛ فإن ماهياتها كما علمت ، لا تستحق الوجود ، بل هي في أنفسها ، وقطع إضافتها إلى واجب الوجود ، تستحق العدم .
فلذلك هي ^(١) كلها في أنفسها باطلة .
وبه حقة .

وبالقياس إلى الوجه الذي يليه ، حاصلة .

فلذلك كل شيء هالك إلا وجهه .

فهو أحق بأن يكون حقاً .

* * *

وواجب الوجود عقل محض ؛ لأنه ذات مفارقة للمادة من كل وجه .

وقد عرفت أن السبب في أن لا يعقل الشيء ، هو المادة وعلائقها ، لا وجوده .

(١) في الأصل بدون كلمة (هي) .

وأما الوجود الصوري ، فهو الوجود العقلي ، وهو الوجود الذي إذا تقرر في شيء ، صار للشيء به عقل .

والذي يحتمل نيله هو عقل بالقوة .

والذي ناله بعد القوة ، هو عقل بالفعل ، على سبيل الامتكمال .

والذي هو له ذاته ، هو عقل بذاته .

* * *

وكذلك هو معقول محض ؛ لأن المانع للشيء أن يكون معقولا ، هو أن يكون في المادة وعلائقها ، وهو المانع من أن يكون عقلا .

وقد تبين لك هذا ، فالبريء عن المادة والعلائق ، المتحقق الوجود المفارق ، هو معقول لذاته .

ولأنه عقل بذاته .

وهو أيضاً معقول بذاته .

فهو معقول ذاته .

فذاته عقل ، وعاقل ، ومعقول .

لا أن هناك أشياء كثيرة ؛ وذلك لأنه :

بما هو هوية مجردة ، عقل .

وبما يعتبر له أن هويته المجردة لذاته ، فهو معقول لذاته .

وبما يعتبر له أن ذاته له هوية مجردة ، فهو عاقل ذاته .

فإن المعقول هو الذي ماهيته المجردة لشيء .

والعاقل هو الذي له ماهية مجردة لشيء ، ولشيء من شرط هذا الشيء أن

يكون هو أو آخر ، بل شيء مطلقاً ، والشيء مطلقاً أعم من هو أو غيره .

فالأول (١) : باعتبار أن له ماهية مجردة لشيء ، هو عاقل .

وباعتبار أن ماهيته المجردة ، لشيء ، هو معقول ، وهذا الشيء هو ذاته .

فهو عاقل بأن له الماهية المجردة التي لشيء هو ذاته .

ومعقول بأن ماهيته المجردة هي لشيء هو ذاته .

* * *

وكل من تفكر قليلا علم أن العاقل يقتضى شيئا معقولا .
وهذا الاقتضاء لا يتضمن أن ذلك الشيء ، آخر ، أو هو .
بل المتحرك إذا اقتضى شيئا محركاً ، لم يكن نفس هذا الاقتضاء يوجب أن يكون
شيئا آخر ، أو هو .
بل نوع آخر من البحث يوجب ذلك .

* * *

وتبين أنه من المحال أن يكون ما يتحرك هو ما يحرك ؛ ولذلك لم يمتنع أن يتصور
فريق لهم عدد ، أن في الأشياء شيئا متحركاً عن ذاته ، إلى وقت أن قام البرهان على
امتناعه .
ولم يكن نفس تصور المحرك ، والمتحرك يوجب ذلك ؛ إذ كان المتحرك يوجب
أن يكون له شيء محركاً مطلقاً ، بلا شرط أنه آخر ، أو هو .
والمحرك يوجب أن يكون له شيء متحرك عنه ، بلا شرط أنه آخر ، أو هو .

* * *

وكذلك المضافات تعرف اثنتين ، لأمر ، لا لنفس النسبة والإضافة المفروضة
في الذهن ؛ فإذا نعلم علماً يقينياً أن لنا قوة نعقل بها الأشياء .
فإذا أن نكون القوة التي نعقل بها هذه القوة ، هي هذه القوة نفسها .
فتكون هي نفسها ، تعقل ذاتها .
أو تعقل ذلك قوة أخرى ، فتكون لنا قوتان :
قوة : نعقل الأشياء بها .
وقوة : نعقل بها هذه القوة .
ثم يتسلسل الكلام إلى غير النهاية ، فيكون فينا قوى تعقل الأشياء بلا نهاية
بالفعل .
فقد بان أن نفس كون الشيء معقولا ، لا يوجب أن يكون معقولا لشيء ذلك
الشيء آخر .

* * *

وبهذا يتبين أنه ليس يقتضى العاقل أن يكون عاقل شئ آخر ، بل كل ما توجد له الماهية المجردة ، فهو عاقل .
وكل ماهية مجردة توجد له ، أو لغيره ، فهو معقول ؛ إذ كانت هذه الماهية لذاتها عاقلة ، ولذاتها أيضاً معقولة لكل ماهية مجردة تفارقها أو لا تفارقها .

* * *

فقد فهمت أن نفس كونه معقولا وعاقلا ، لا يوجب أن يكون اثنين في الذات ، ولا اثنين في الاعتبار أيضاً ؛ فإنه ليس تحصيل الأمرين إلا اعتبار أن ماهية مجردة لذاته ، وأنه ماهية مجردة ذاتها لها .
وهنا تقديم وتأخير في ترتيب المعاني . والغرض المحصل شئ واحد بلا قسمة .
فقد بان أن كونه عاقلا ومعقولا ، لا يوجب فيه كثرة البتة .

* * *

وليس يجوز أن يكون واجب الوجود يعقل الأشياء من الأشياء ، وإلا فذاته : إما متقومة بما يعقل ، فيكون تقويمها بالأشياء .
وإما عارض^(١) لها أن تعقل .
فلا تكون واجبة الوجود من كل جهة ؛ وهذا محال .
ويكون لولا أمور من خارج لم يكن هو بحال .
ويكون له حال لا يلزم عن ذاته ، بل عن غيره ، فيكون لغيره فيه تأثير .
والأصول السالفة تبطل هذا ، وما أشبهه .

* * *

ولأنه مبدأ كل وجود ، فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له .
وهو مبدأ للموجودات التامة بأعيانها .
والموجودات الكائنة الفاسدة بأنواعها أولا ، وبتوسط ذلك بأشخاصها .

* * *

ومن وجه آخر لا يجوز أن يكون عاقلا لهذه المتغيرات ، مع تغيرها ، من

(١) في الأصل (عارضة) وهو خطأ عربية ؛ لأن هذه الكلمة نعت سبي ، والنعت السبي لا يتبع المنعوت في التذكير والتأنيث .

حيث هي متغيرة ، عقلا زمانياً مشخصاً ، بل على نحو آخر نبيته ؛ فإنه لا يجوز أن يكون

تارة يعقل عقلا زمانياً منها : أنها موجودة غير معدومة .
وتارة يعقل عقلا زمانياً منها : أنها معدومة غير موجودة .
فيكون لكل واحد من الأمرين صورة عقلية على حدة .
ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية .
فيكون واجب الوجود متغير الذات .
ثم الفاسدات :

إن عقلت بالماهية المجردة ، وبما يتبعها مما لا يتشخص ، لم تعقل بما هي فاسدة .
وإن أدركت بما هي مقارنة للمادة ، وعوارض مادة ، ووقت ، وتشخص ، لم تكن معقولة ، بل محسوسة أو متخيلة .

* * *

ونحن قد بينا في كتب أخرى أن :

كل صورة محسوسة
وكل صورة خيالية .
فإنما تدرك من حيث هي محسوسة أو متخيلة ، بآلة جزئية .

* * *

وكما أن إثبات كثير من الأفاعيل للواجب الوجود ، نقص له ؛ كذلك إثبات كثير من التعقلات .

بل واجب الوجود إنما يعقل كل شيء على نحو كلي .
ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي ، ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض .

وهذا من العجائب التي يحوج تصورها إلى لطف قريحة .

* * *

وأما كيفية ذلك ؛ فلأنه إذا عقل ذاته ، وعقل أنه مبدأ كل موجود ، عقل أوائل الموجودات عنه ، وما يتولد عنها .

ولاشيء من الأشياء إلا وقد صار من جهة ما ، بسببه ، وقد بينا هذا .
فتكون هذه الأسباب يتأدى بمصادماتها إلى أن توحّد عنها الأمور الجزئية .

* * *

والأول يعلم الأسباب ومطابقتها ، فيعلم ضرورة ما يتأدى إليها ، وما بينها من الأزمنة ، وما لها من العودات ؛ لأنه ليس يمكن أن يعلم تلك ، ولا يعلم هذا ؛ فيكون مدرّكاً للأمور الجزئية من حيث هي كلية ، أى من حيث لها صفات . وإن تخصصت بها شخصاً ، فبالإضافة إلى زمان متشخص ، أو حال متشخصة ، لو أخذت تلك الحال بصفاتها كانت أيضاً بمنزلتها ، لكنها تستند إلى مبادئ كل واحد منها نوعه ، في شخصه ، فتستند إلى أمور شخصية .
وقد قلنا : إن هذا الاستناد قد يجعل للشخصيات رسماً ووصفاً مقصوراً عليها .
فإن كان ذلك الشخص مما هو عند العقل شخصي أيضاً ؛ كان للعقل إلى ذلك المرسوم سبيل ؛ وذلك هو الشخص الذى هو واحد في نوعه ، لا نظير له ، ككرة الشمس مثلاً ، أو كالمشترى .
وأما إذا كان النوع منتشرًا فى الأشخاص ، لم يكن للعقل إلى رسم ذلك الشيء إلا أن يشار إليه ابتداءً ، على ما عرفت .

* * *

ونعود فنقول : كما أنك تعلم حركات السماويات كلها ، فأنت تعلم كل كسوف ، وكل اتصال ، وكل انفصال ، جزئى ، يكون بعينه ، ولكن على نحو كلى .
لأنك تقول ، فى كسوف ما : إنه كسوف يكون بعد زمان ، وحركة ، يكون لكذا من كذا شألياً نصفياً ، ينفصل القمر منه إلى مقابلة كذا .
ويكون بينه ، وبين كسوف مثله ، سابق له أو متأخر عنه ، مدة كذا .
وكذلك بين حال الكسوفين الآخرين ، حتى لا تقدر عارضاً من عوارض تلك الكسوفات إلا علمته ، ولكنك علمته كلياً .
لأن هذا المعنى قد يجوز أن يحمل على كسوفات كثيرة ، كل واحد منها يكون حاله تلك الحالة .

لكنك تعلم ، لحجة ما ، أن ذلك الكسوف لا يكون إلا واحداً بعينه .

وهذا لا يدفع الكلية إن تذكرت ما قلناه من قبل .
ولكنك مع هذا كله ، ربما لم يحز أن تحكم في هذا الآن ، بوجود هذا الكسوف
أولا وجوده ، إلى أن تعرف جزئيات الحركات بالمشاهدة الحسية .
وتعلم ما بين هذا المشاهد ، وما بين ذلك الكسوف من المدة .
وليس هذا نفس معرفتك بأن في الحركات حركة جزئية ، صفتها ماشاهدت
وبينها وبين الكسوف الثاني الجزئي كذا .
فإن ذلك قد يجوز أن تعلمه على هذا النحو من العلم ، ولا تعلمه وقت ما يشك
فيه : أنها هل هي موجودة . بل يجب أن يكون قد حصل لك بالمشاهدة شيء مشار
إليه ، حتى تعلم حال ذلك الكسوف .

* * *

فإن منع مانع أن يسمى هذا معرفة للجزء من جهة كلية ، فلا مناقشة معه ؛
فإن غرضنا الآن في غير ذلك . وهو في تعريفنا أن الأمور الجزئية كيف تعلم وتذكر
علماء وإدراكاً يتغير معهما العالم .

وكيف تعلم وتذكر علماء وإدراكاً لا يتغير معهما العالم ؟
فإنك إذا علمت أمر الكسوفات كما توجد أنت .

أو لو كنت موجوداً دائماً ، كان لك علم لا بالكسوف المطلق ، بل بكل
كسوف كائن ، ثم كان وجود ذلك الكسوف وعدمه ، لا يغير منك أمراً .
فإن علمك في الحالين يكون واحداً ، وهو أن كسوفاً له وجود بصفات كذا ،
ويكون بعد كذا ، وبعده كذا .

ويكون هذا العقد منك صادقاً ، قبل ذلك الكسوف ، ومعه ، وبعده .

فأما إن أدخلت الزمان في ذلك ، فعلمت في آن مفروض :

أن هذا الكسوف ليس بموجود .

ثم علمت في آن آخر : أنه موجود ... إلخ .

* * *

وهكذا ، قبل أن أنتهى المقدمة اضطررت أن أقدم الكتاب للطبع بسبب

سفر طارئٌ ظننت أن لن يتيسر معه المضي في إتمام المقدمة — كان إلى بلاد المغرب الأقصى — وها هو ذا الكتاب يعاد طبعه وأنا في سفر آخر — إلى بلاد السودان — ولا تسمح الظروف وأنا فيه بإتمام المقدمة أيضاً ؛ ولست أدري ماذا عسى أن تكون الظروف يوم يحتاج الكتاب لإعادة طبع مرة ثالثة ؟ لامناص من تفويض الأمر لمن يملك الأمر .

سليمان دنيا

المسائل الإلهية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وبعد حمد الله الواجب ، والصلاة على جميع رسله وأنبيائه ،
فإن الغرض في هذا القول ، أن نبين مراتب الآقاويل المثبتة^(١)
في كتاب [التهافت] لأبي حامد ، في التصديق والإقناع ،
وقصور أكثرها عن رتبة اليقين والبرهان .

المسألة الأولى في إبطال قولهم بقدم العالم

[١] — قال أبو حامد : حاكياً لأدلة الفلاسفة في قدم العالم :

(١) وما ينبغي المبادأة بالإشارة إليه في هذا المقام أن النزالي في كتابه (تهافت الفلاسفة) قد حدد
الهدف من كتابه ، بما يمكن رده إلى أصليين اثنين :

الأول ما يرجع إلى تحديد موضوع النزاع بينه وبين الفلاسفة ، وهو في هذا يقول :
[ليعلم أن الخلاف بينهم — يعني الفلاسفة — وبين غيرهم من الفرق ، ثلاثة أقسام :
قسم : يتعلق النزاع فيه بلفظ مجرد ، كتنسيبهم صانع العالم جوهرًا . . . ولنا نخوض في إبطال
هذا . . .

القسم الثاني : ما لا يصدم مذهبهم فيه أصلاً من أصول الدين . . . وهذا الفن أيضاً لسا نخوض في
إبطاله . . .

القسم الثالث : ما يتعلق النزاع فيه بأصل من أصول الدين كالقول في حدوث العالم ، وبيان حشر
الأجساد والأبدان ، وقد أنكروا جميع ذلك . . . فهذا الفن ونظائره هو الذي ينبغي أن يظهر فساد مذهبهم
فيه دون ما عداه [انظر المقدمة الثانية . وهذا يعني في صراحة أن النزالي إنما ينازع الفلاسفة فيما صادموا فيه
أصول الإسلام ، لا نصوص الإسلام .

وفرق بين النص والأصل ؛ فإن النص عبارة قابلة للتأويل ، وقد قرر النزالي — في نفس المقدمة المشار
إليها آنفاً — أن النص إذا خالف صريح العقل وجب تأويله .

أما الأصل : فهو المبدأ الذي لا سبيل إلى التخلي عنه إطلاقاً ، كاعتقاد وجود الله ، وبعثة الرسل ،
والبعث بعد الموت ، والمسئولية والجزاء ؛ فإن هذه أصول في الإسلام ، لا سبيل إلى التخلي عنها بحال .
فخالفة الفلاسفة لأصول الإسلام ، هي — بمقتضى تصريح النزالي السابق — موضوع النزاع بينه ،
وبين الفلاسفة .

لكن هل التزم النزالي هذا الموضوع الذي حدده مجالا للنزاع ؟
إن الناظر ، حتى في الفهرس الذي وضعه النزالي نفسه لكتابه ، يجد فيه ما يلي :
[المسألة الرابعة : في تعجيزهم عن إثبات الصانع] وهذا يعني أن الفلاسفة يعترفون بوجود الصانع للعالم ،
ولكنهم في نظر النزالي عاجزون عن إثباته . وهذا لا ينطبق عليه ما سماه النزالي إنكاراً لأصل من أصول الدين .

[ولنقتصر من أدلتهم في هذا الفن على ما له موقع في النفس]

قال : [وهذا الفن من الأدلة ، هو ثلاثة :

الدليل الأول

قولهم : يستحيل صدور حادث من قديم مطلقاً ؛ لأننا إذا فرضنا القديم ، ولم يصدر منه العالم ، مثلاً ، فلأنما لم يصدر لأنه لم يكن للوجود مرجح ، بل كان وجود العالم ممكناً عنه إمكاناً صرفاً .

[المسألة الخامسة : في تمجيزهم عن إقامة الدليل على استحالة إلهين] . وهذا يعني أن الفلاسفة يقولون باستحالة تعدد الآلهة ، ولكنهم ، من وجهة نظر الفزالي عاجزون عن إثبات هذه الاستحالة ، غير أن هذا لا ينطبق عليه ما سماه الفزالي إنكاراً لأصل من أصول الدين . وهكذا جملة مسائل أخرى في الكتاب من هذا النوع .

فلماذا عدل الفزالي عن موضوع النزاع الذي حدده بأنه إنكار أصل من أصول الدين ؛ إلى هذه المسائل ؟ والإجابة عن هذا السؤال ، تقضيها التمهّل حتى نفرغ من دراسة الأصل الثاني .

الثاني : ما يرجع إلى طبيعة الأدلة التي استعملها الفلاسفة في العلم الإلهي ، وفي بعض مسائل من العلم الطبيعي ، فهذه الأدلة في نظر الفزالي ، لم تصل إلى مرتبة البرهان الذي يحصل به اليقين ، وفي هذا يقول الفزالي : [ولو كانت علومهم الإلهية متقنة البراهين ، فقية عن التخمين ، كعلومهم الحسابية ، لما اختلفوا فيها ، كما لم يختلفوا في الحسابية] انظر المقدمة الأولى .

ويقول [ونناظرهم في هذا الكتاب بلغتهم ، أهي بمعاراتهم في المنطق ؛ ونوضح أن ما شرطوه في صحة مادة القياس ، في قسم البرهان من المنطق ، وما شرطوه في صورته في كتاب القياس ، وما وضعوه من الأوضاع في « إيساغوجي » و « قاطيغورياس » التي هي من أجزاء المنطق ومقدماته ، لم يتمكنوا من الوفاء بشيء منه في علومهم الإلهية] انظر المقدمة الرابعة .

ويقول : [وقد قالوا : إن السماء حيوان ، وإن لها نفساً ، نسبتها إلى بدن السماء كنسبة نفوسنا إلى أبداننا ، وكما أن أبداننا تتحرك بالإرادة نحو أغراضها بتحريك النفس فكذلك السموات ، وإن غرض السموات بحركتها الدورية عبادة رب العالمين .

ومفهومهم في هذه المسألة ، بما لا يتكر إمكانه ، ولا يدعى استحالة ؛ فإن الله تعالى قادر على أن يخلق الحياة في كل جسم ، فلا كبر الجسم يمنع من كونه حياً ، ولا كونه مستديراً ؛ فإن الشكل المخصوص ليس شرطاً للحياة ؛ إذ الحيوانات مع اختلاف أشكالها ، مشتركة في قبول الحياة .

ولكننا ندعي عجزهم عن معرفة ذلك بدليل العقل ؛ فإن هذا إن كان صحيحاً فلا يطلع عليه إلا الأنبياء صلوات الله عليهم ، بإلهام من الله تعالى أو بوحى ، وقياس العقل ليس يدل عليه] انظر مسألة في تمجيزهم عن إقامة الدليل ، على أن السماء حيوان مطيع لله تعالى بحركته الدورية .

والفزالي يعني أنه ما دامت التجربة في عهدهم لم تكن وصلت إلى الحد الذي يمكنهم معه ان يتأكدوا من حال السموات ، وما دام العقل - كما أوضح الفزالي في تهافت الفلاسفة - غير مستطيع أن يقول في هذا

فإذا حدث بعد ذلك ، إما أن يتجدد مرجح ، أو لم يتجدد .
 فإن لم يتجدد مرجح ، بقى العالم على الإمكان الصرف كما كان قبل ذلك .
 وإن تجدد مرجح انتقل الكلام إلى ذلك المرجح ، لم رجح الآن . ولم يرجح
 قبل ؟ فإما أن يمر الأمر إلى غير نهاية ، أو ينتهى الأمر إلى مرجح لم يزل مرجحاً]
 الموضوع كلمة فاصلة ، فيصبح طريق الوحي ، ما دام قد تعطل هذان الطريقتان ، هو المتعين .

* * *

فهذا الضعف الذى أحسه الغزالي فى أدلة الفلاسفة بعامة — سواء منها ما استعملوه فى هدم أصل من أصول
 الدين ، كإنكار حشر الأجساد ، وإنكار علم الله بالجزئيات .
 وما استعملوه لا فى هدم أصل من أصول الدين ، ولكن فى إقامة أصل من أصول الدين ، كوجود
 الصانع ، واستحالة تمدده .
 وما استعملوه لا فى هدم أصل من أصول الدين ، ولا فى إقامة أصل من أصول الدين ، ولكن فى إضافة
 جديد لا يعرف ، فيما يرى الغزالي ، إلا من طريق الدين .
 جعل الغزالي يندد بمسلكهم العقل فى هذه المجالات التى يرى الغزالي أن الحق جانب الفلاسفة فيها :
 إما لأنها لا تعلم إلا بوساطة الدين ، كحشر الأجساد .
 وإما لأن الدين قد نبه إلى المسلك الصحيح منها ، كقوله تعالى :
 (يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ)
 وكقوله تعالى :

(وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ، وَاختِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ)
 لا ما لحا إليه الفلاسفة من نظرية (الواجب والممكن) ونظرية (التسلسل) .
 وقد اقتضاه هذا التنديد أن يوسع دائرة النزاع بينه وبينهم حول مسألة الأدلة التى عولوا عليها ، وإن
 كان المستدل عليه موضع وفاق بينه وبينهم .

لكن الغزالي لما فرغ من كشف أخطائهم التى تتصل :
 تارة بموضوع النزاع ، كإنكارهم علم الله بالجزئيات .
 وتارة بنوع الاستدلال ، كعجزهم عن إثبات وجود صانع للعالم .
 عاد فركز على المسئولية فى أخطاء الموضوع ، لا فى أخطاء الاستدلال ، فقال فى آخر الكتاب :
 [خاتمة :

فإن قال قائل : قد فصلتم مذاهب هؤلاء ، أفتقطعون القول بتكفيرهم ، وجوب القتل لمن يمتنع
 اعتقادهم ؟

قلنا : تكفيرهم لا بد منه فى ثلاث مسائل :
 إحداها : مسألة قدم العالم . . .
 والثانية : قولهم : إن الله تعالى لا يحيط علماً بالجزئيات الحادثة . . .
 والثالثة : إنكارهم بعث الأجساد وحشرها . . .]

* * *

وفي ضوء هذا الذي تقدم ، نريد أن نحدد معنى قول ابن رشد هنا .
 [فإن الفرض في هذا القول أن نبين مراتب الأقاويل المثبتة في كتاب التهافت لأبي حامد ، في التصديق والإقناع ، وقصور أكثرها عن مرتبة اليقين والبرهان] .
 فإذا يعنى ابن رشد : (الأقاويل المثبتة في كتاب التهافت) وماذا يعنى : (قصورها عن مرتبة اليقين والبرهان) .

هل يعنى ابن رشد بهذا موقف الغزالي من أدلة الفلاسفة ؟
 إن كان يعنى ابن رشد هذا ، فهو لا يلتزم حد الإقصاف ؛ فإن من يناقش أدلة دعوى لا يلزمه أكثر من أن يشكك فيها ؛ فإن الأدلة التي تسمح بقبول التشكيك ، لا تصلح لإنتاج دعوى ، فليس يلزم أن يكون الطعن في الأدلة بالغا حد اليقين ، وإنما يكفي أن يجعل الشك عالقا بها .
 وهذا ما نبيه إليه الغزالي بقوله :

(ليعلم أن المقصود تنبيه من حسن اعتقاده في الفلاسفة ، وظن أن مسالكهم فقية عن التناقض ، ببيان وجود تناقضهم ؛ فلذلك أننا لا أدخل في الاعتراض عليهم ، إلا دخول مطالب منكر ، لا دخول مدع مثبت) انظر المقدمة الثالثة .

والمطالب المنكر ، مشكك ، وحسبه أن يلقي ظلالا من الشك على ما يدعى أن نور الحق يشع من جنباته .

أم يعنى ابن رشد أن حشر الأجساد ، وعلم الله بالجزئيات مثلا ، ليس الأمر في دعوى أنها من أصول الدين بالغا حد اليقين ؟

إن كان يعنى هذا فنك هو النقطة التي اعتبرت بداية التطرف والانحراف ؛ فإن كتاب الله المنزل على خاتم رسله ، قد أوضح هذه الأمور إيضاحا لا يحتمل اللبس ، وأكد ها تأكيده لا يداخله الشك .
 من ذلك إحاطة علم الله وشموله فقد قال جل شأنه في ذلك :

(وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ)

وقال : (وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ ، وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ ، وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا ، وَلَا حَبَّةٌ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ ، وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ)

(يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّلُورُ) ، (يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى)

وبغض هذا الإيضاح وذلك التأكيد ، في هذه الآيات ، وفي آيات وأحاديث أخرى ، نجد ابن سينا يتحلل من مفاد هذه النصوص ، بمحاولات جدلية تقوم على أساس أن العلم تابع للمعلوم ، والجزئيات متحركة متغيرة ، فلو تعلق بها علم الله ، لتغير تبعاً لتغيرها ، والعلم من الصفات الذاتية ، فالتغير فيه يستتبع تغيراً في الذات ، وتغير ذات الله تعالى محال . - انظر الإشارات والتنبيهات -

بمثل هذه المحاولة - التي إن دلت على شيء ؛ فإما تدل على أن ابن سينا أعطى عقله المخلوق سلطة البت في أدق شئون الخالق ، وما مثله في ذلك إلا كمثل من أراد أن يزن جيلا بميزان الصائغ الذي لا تبلغ طاقته إلا

وزن يضع درهمات - أراد ابن سينا أن يتحلل من سلطة وحى السماء في هذه الأمور ، بحجة أن الوحى نزل لعامة البشر لا لخاصتهم ، وبناء على ذلك ، لا بأس - عند ابن سينا - أن يدين بما تأدى إليه فهمه وإن خالف من كتاب الله صريحاً لا يقبل التأويل ، واضحاً لا يحوم حوله اللبس ، أكيداً لا يحتمل الشك . ولكى لا تكون أحكاكى هذه على ابن سينا موضع اتهام ، أضع بين يدي القارئ نصوصاً من كلام ابن سينا في هذا الشأن .

يقول في (النجاة) تحت عنوان (فصل في إثبات النبوة ، وكيفية دعوة النبي إلى الله والمعاد) ما يأتي : (. . .) ولا ينبغي له - أى للنبي - أن يشغلهم بشيء من معرفة الله تعالى ، فوق معرفة أنه واحد حق ، لا شبيه له .

فأما أن يتعدى بهم إلى تكليفهم أن يصدقوا بوجوده ، وهو غير مشار إليه في مكان ، فلا ينقسم بالقول ، ولا هو خارج العالم ولا داخله ، ولا شيء من هذا الجنس ، فقد عظم عليهم الشغل ، وشوش فيما بين أيديهم الدين ، وأوقعهم فيما لا يخلص منه إلا من كان الموفق الذى يشذ وجوده ، ويندر كونه ؛ فإنه لا يمكنهم أن يتصوروا هذه الأحوال على وجهها إلا بكه . . . فلا يلبثوا أن يكذبوا بمثل هذا الوجود ، أو يقوموا في الشارع . . .

ولا يصح بحال أن يظهر أن عنده حقيقة يكتنها عن العامة ، بل لا يجب أن يرخس في التعريض بشيء من ذلك ، بل يجب أن يعرفهم جلالة الله وعظمته ، برموز وأمثلة من الأشياء التى هى عندهم عظيمة وجليلة ويجب أن يلقى إليهم منه هذا القدر ، أعنى أنه : لا نظير له ، ولا شبيه ولا شريك .

وكذلك يجب أن يقرر عندهم أمر المعاد ، على - جه يتصورون كيفيته ، وتمكن إليه نفوسهم .

ويضرب السعادة والشقاوة أمثالا ما يفهمونه ويتصورونه .

وأما الحق في ذلك فلا يلوح لهم منه إلا أمراً مجبلاً ، وهو أن ذلك لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، وأن هناك من اللذة ما هو ملك عظيم ، ومن الألم ، ما هو عذاب مقيم) .

ويقول ابن سينا أيضاً في كتابه (رسالة أضحوية في أمر المعاد) ما يأتي :

ص ٤٤ : (أما أمر الشرع فينبغى أن يعلم فيه قانون واحد ، وهو : أن الشرع والمثل الآتية على لسان ذى من الأنبياء ، يرام بها خطاب الجمهور كافة .

ثم من المعلوم الواضح أن التحقيق الذى ينبغي أن يرجع إليه في صحة التوحيد ، من الإقرار بالصانع ، موحداً مقتسماً عن : الكم ، والكيف ، والأين ، والمثى ، والوضع ، والتغير ، حتى يصير الاعتقاد به أنه ذات واحدة لا يمكن أن يكون لها شريك في النوع ، أو يكون لها جزء وجودى ، كمى ، أو معنوى .

ولا يمكن أن تكون خارجة عن العالم ، ولا داخله ، ولا بحيث تصح الإشارة إليه أنه هناك .

ممتنع إلقاؤه إلى الجمهور .

ولو أتى هذا ، على هذه الصورة إلى العرب العاربة ، أو العبرانيين والأجلاف ، لتسارعوا إلى العناد ، واتفقوا على أن الإيمان المدعو إليه ، إيمان بمعلوم أصلاً .

ولهذا ورد التوحيد تشبيهاً كله ، لم يرد في القرآن من الإشارة إلى الأمر الأهم شيء ، ولا أتى بصريح ما يحتاج إليه من التوحيد بيان مفصل ، بل أتى بعضه على سبيل التشبيه في الظاهر ، وبعضه تنزيهاً مطلقاً ، عاماً جداً ، لا تخصيص ولا تفسير له) .

وص ٤٩ : (ولعمري لو كلف الله تعالى رسولا من الرسل أن يلقى حقائق هذه الأمور إلى الجمهور من العامة الغليظة طباعهم ، المتعلقة بالمحسوسات الصرفة أوهاهم ثم ساءه أن يكون منجزاً لعامتهم الإيمان

[١] - قلت: هذا القول هو قول في أعلى مراتب الجدل ، وليس هو واصلاً موصل البراهين^(١) ؟ لأن مقدماته هي عامة - أى ليست محمولاتها صفات ذاتية لموضوعاتها - والعامة قريبة من المشتركة . ومقدمات البراهين هي من الأمور الجوهرية المناسبة . وذلك أن اسم الممكن يقال - باشتراك - على :
 ؟ الممكن الأكثرى .
 ؟ والممكن الأقلى .

والإجابة ، غير مهمل فيه ، ثم ساءه أن يتول رياضة الناس قاطبة ، حتى تستعد للوقوف عليها ، لكلفة شططاً ، وأن يفعل ما ليس في قوة البشر)
 وص ٥٠ (وكيف يكون ظاهر الشرع حجة في هذا الباب ، ولو فرضنا الأمور الأخروية روحانية غير مجسمة ، بعيدة عن إدراك بداية الأذهان لحقيقتها ، لم يكن سبيل الشرائع في الدعوة إليها والتحذير عنها ، بالدلالة عليها ، بل بالتميز عنها بوجوه من التمثيلات المقررة إلى الأفهام)
 وفي ص ٥٠ (فظاهر من هذا كله أن الشرائع واردة لخطاب الجمهور بما يفهمون ، مقرباً ما لا يفهمون إلى أفهامهم ، بالتمثيل والتمثيل .
 ولو كان غير ذلك لما أغنت الشرائع ألبتة) .

* * *

هذا هو الموقف بين الفلاسفة الذين لا يرون حجية في نصوص السماء .
 وبين غيرهم من يرون في ذلك تجويز الكذب على الله وعلى رسوله وعلى كتابه .
 وفي هذا المجال المحفوف بالمخاطر يقع النزاع بين الفلاسفة وبين رجال الدين .
 ولعلنا في هذه المجالة قد حددنا موضوع النزاع الفزالي في ناحية ، وبين ابن سينا السابق عليه ، وبين رشد اللاحق له ، في ناحية أخرى .
 وفي ضوء هذا التحديد وما يلزمه من حيطة وحذر ويقظة وانتباه نرجو أن نوفق إلى وزن ما جاء في الكتاب من أفكار يميزان العدل والإنصاف .

* * *

على أنه لا ينبغي أن يغيب عن البال أن أمام ابن رشد مجالا آخر للنزاع مع الفزالي ، من جهة اتهامه بأنه حرف أدلة الفلاسفة وهو يرونها تمهيداً للرد عليها ، أو بأنه حرف نفس دعاويهم . . . ومقام القول هنا لابن رشد ، فليشهر أسلمته .
 (١) ماذا يريد ابن رشد أن يقول ؟ إنه يحكم على البرهان الذي ساقه الفزالي على لسان الفلاسفة ، بأنه لا يوصل إلى يقين ، فما ذنب الفزالي في أن يكون دليل الفلاسفة على دعاويهم غير بالغ حد اليقين ؟
 فإن كان ابن رشد يريد أن يقول : إن الفزالي حرف الدليل حتى جعله غير صالح للإنتاج اليقيني ، فليثبت ذلك . . .

والذى على التساوى .

وليس ظهور الحاجة فيها إلى المرجح على التساوى .
وذلك أن الممكن الأكثرى قد يظن به أنه يترجح من ذاته ،
لا من مرجح خارج عنه ، بخلاف الممكن على التساوى .
والإمكان أيضاً :

منه ما هو فى الفاعل ، وهو إمكان الفعل .

ومنه ما هو فى المنفعل ، وهو إمكان القبول .

وليس ظهور الحاجة فيهما إلى المرجح على التساوى - وفى
نسخة « على السواء » - وذلك أن الإمكان الذى فى المنفعل ،
مشهور حاجته إلى المرجح من خارج ؛ لأنه يدرك
حسا فى الأمور الصناعية ، وكثير من الأمور الطبيعية ،
وقد يلحق فيه شك فى الأمور الطبيعية ؛ لأن أكثر الأمور
الطبيعية مبدأ تغرها منها ؛ ولذلك يظن فى كثير منها :
أن المحرك هو المتحرك .

وأنه ليس معروفاً بنفسه أن كل متحرك فله محرك .

وأنه ليس ههنا شئ يحرك ذاته

فإن هذا كله يحتاج إلى بيان ؛ ولذلك فحص عنه القدماء .

وأما الإمكان الذى فى الفاعل ، فقد يظن فى كثير منه أنه

لا يحتاج فى خروجه إلى الفعل ، إلى المرجح من خارج ؛ لأن

انتقال الفاعل من أن لا يفعل ، إلى أن يفعل ، قد يظن فى كثير

منه أنه ليس تغيراً يحتاج إلى مغير .

مثل انتقال المهندس من أن لا يهندس إلى أن يهندس .

وانتقال المعلم من أن لا يعلم ، إلى أن يعلم .

والتغير أيضاً الذى يقال : إنه يحتاج إلى مغير :

منه ما هو فى الجوهر .

ومنه ما هو في الكيف .
 ومنه ما هو في الكم .
 ومنه ما هو في الآين .
 والقديم أيضاً يقال على ما هو قديم بذاته .
 وعلى ما هو قديم بغيره ،
 عند كثير من الناس .
 والتغيرات :

منها ما يجوز عند قوم على القديم ، مثل جواز كون الإرادة
 الحادثة على القديم عند الكرامية . وجواز الكون والفساد على المادة
 الأولى عند القدماء ، وهي قدمة .

وكذلك المعقولات على العقل الذي بالقوة ، وهو قديم عند أكثرهم .
 ومنها ما لا يجوز ، وخاصة عند بعض القدماء دون بعض .
 وكذلك الفاعل أيضاً :

منه ما يفعل بإرادة .

ومنه ما يفعل بطبيعة .

وليس الأمر في كيفية صدور الفعل الممكن الصدور عنهما
 واحداً ، أعني في الحاجة إلى المرجح .

وهل هذه القسمة في الفاعلين حاصرة ؛ أو يؤدي البرهان
 إلى فاعل لا يشبه الفاعل بالطبيعة ، ولا الذي بالإرادة ، الذي
 في الشاهد .

* * *

هذه كلها هي مسائل كثيرة عظيمة تحتاج كل واحدة
 منها إلى أن تفرد بالفحص عنها ، وعما قاله القدماء فيها .
 وأخذ^(١) المسألة الواحدة بدل المسائل الكثيرة ، هو موضع

(١) لعله من الظاهر أن هذا هو بيت القصيد في الموضوع ، وهو موضع مؤاخنة ابن رشد للقرأى في

هذه المسألة . فتأمل .

مشهور من مواضع السفسطائيين السبعة .
والغلط في واحد من هذه المبادئ هو سبب الغلط عظيم
في إجراء الفحص عن الموجودات .

* * *

[٢] — قال أبو حامد : الاعتراض من وجهين .

أحدهما : أن يقال : بم تنكرون على من يقول : إن العالم حدث بإرادة
قديمة ، اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه ، وأن يستمر العدم إلى الغاية
التي استمر إليها ، وأن يتبدى الوجود من حيث ابتدأ .

وأن الوجود قبله لم يكن مراداً ، فلم يحدث لذلك .
وأنه في وقته الذي حدث فيه ، مراد بالإرادة^(١) القديمة ، فحدث :
فما المانع لهذا الاعتقاد ؟ وما المحيل له ؟

(١) يفرق ابن رشد هنا بين (الإرادة) و (العزم) فيجعل التراخي بين المفعول والإرادة

جائزاً .

وأما التراخي بين المفعول والعزم فغير جائز .
ولكن الغزالي يمثل بالعزم (والقصد) ، بدل العزم (والإرادة) ، يقول :
(. . . فما يحصل بقصدنا لا يتأخر عن القصد مع وجود القصد إليه ، إلا مانع . فإن تحقق القصد
والقدرة وارتفعت الموانع ، لم يعقل تأخر المقصود .
وإما يتصور ذلك في العزم ؛ لأن العزم غير كاف في وجود الفعل)
وما هو جدير بالذكر أن حديث العزم والقصد ، ورد في (تهافت الفلاسفة) في معرض نقد الفلاسفة
للفزالي ، لا في معرض نقد الغزالي للفلاسفة .

والخطب في هذا هين ؛ ولكن الذي هو غير هين هو قول ابن رشد : (فالشك باق بعينه) .
فن أية جهة استمر الشك باقياً فيما دفع به الغزالي ؟

لقد تركّز دفاع الغزالي في أن هناك إرادة قديمة جازية. أرادت بقاء العالم معلوماً إلى حد معين ،
وأرادت في نفس الوقت خروج العالم من العدم إلى الوجود (عند بلوغ هذا الحد . . .)
فهل يريد ابن رشد أن يقول : إنه إذا جاز التراخي بين الإرادة والمفعول وقتاً ما ، فإنه يجوز أن
يستمر هذا التراخي ، إلا إذا جد جديد . وما دام لم يجد جديد ، فنتبين أن يستمر العدم ؟
إن يكن ذلك هو ما يريده ابن رشد فقد فاتته أن يلاحظ أن الإرادة القديمة الجازية ، قد جعلت من
نقطة معينة حداً فاصلاً بين العدم والوجود .

فإذا وصل العالم إلى هذه النقطة ، انتقل من العدم إلى الوجود ، بمقتضى الإرادة القديمة الجازية .

[٢] - قلت : هذا قول سفسطائي ؛ وذلك أنه لما لم يمكنه أن يقول بجواز تراخي فعل المفعول ، عن فعل الفاعل له وعزمه على الفعل ، إذا كان الفاعل فاعلاً مختاراً ،

قال بجواز تراخيه عن إرادة الفاعل .

وتراخي المفعول عن إرادة الفاعل ، جائز .

وأما تراخيه عن فعل الفاعل له ، فغير جائز .

وكذلك تراخي الفعل عن العزم على الفعل في الفاعل المرید .
فالشك : باق بعينه .

ولإنما كان يجب أن يلقاه بأحد أمرين :

إما بأن فعل الفاعل ليس يوجب في الفاعل تغيراً ، فيجب (١)
أن يكون له مغير من خارج .

(٢) أو أن من التغيرات (٣) كما يكون من ذات المتغير ، من غير حاجة إلى مغير يلحقه منه ، وأن (٤) من التغيرات ما يجوز أن يلحق القديم من غير مغير .

وإلا إذا احتاج الأمر ، إلى أمر جديد زائد على الإرادة الجازمة ، حينئذ يصل الأمر إلى هذه النقطة ، يكون ما فرض الإرادة جازمة ، ليس بإرادة جازمة .

وإذا جاز أن لا يوجد العالم عند الوصول إلى هذه النقطة بمقتضى الإرادة الجازمة ، جاز أن لا يوجد في أي وقت سابق على هذه النقطة ، أو لاحق لها ، بمقتضى الإرادة ، وتصبح الإرادة وحدها غير كافية لإيجاد أي شيء ما .

(١) يظهر أن هذا داخل في ضمن النفي ، أي أن فعل الفاعل لا يقتضي تغيراً في الفاعل أصلاً ، وإذا لم يحصل في الفاعل تغير ، فلا داعي للبحث عن مغير . ويؤيد ذلك أن بعض النسخ قد نصبت فعل (فيجب) وهذا إنما يكون على تقدير (حتى) أي حتى يجب له مغير من خارج .

(٢) الظاهر أن هذا جزء من الأمر الثاني ، وليس هو كل الأمر الثاني فيكون الأول هو : أن فعل الفاعل ليس يوجب في الفاعل تغيراً حتى يقال : ما هو سبب هذا التغير الذي حدث ؟

ويكون الأمر الثاني مجموع شيئين اثنين :

أولهما : أن هناك تغيرات تحدث بسبب ذات المتغير ، من غير حاجة إلى سبب أجنبي .
وثانيهما : أن هذا النوع من التغيرات لا بأس من أن يطرأ على القديم .

وواضح أن كل واحد من هذين الشيئين لا يصلح على انفراد أن يكون الأمر الثاني .

وذلك أن الذى يتمسك به الخصوم (١) ههنا هو شيثان :
- وفى نسخة « سبيان » -

أحدهما : أن فعل الفاعل يلزمه التغير ، وأن كل تغير فله مغير .
والأصل الثانى : أن القديم لا يتغير بضرب من ضروب التغير .
وهذا كله عسير (٢) البيان .

والذى لا مخلص (٣) للأشعرية منه ، هو إنزال فاعل أول ،
أو إنزال فعل له أول ؛ لأنه لا يمكنهم أن يضعوا أن حالة الفاعل
من المفعول المحدث تكون فى وقت الفعل ، هى بعينها حالته ،
فى وقت عدم الفعل .

فهناك - لا بد - حالة متجددة ، أو نسبة لم تكن . وذلك
ضرورى :

إما فى الفاعل .

أو فى المفعول .

أو فى كليهما .

وإذا كان ذلك كذلك ، فتلك الحال المتجددة ، إذا
أوجبنا أن لكل حال متجددة ، فاعلا ، لابد أن يكون الفاعل لها :
إما فاعلا آخر ، فلا يكون ذلك الفاعل هو الأول ، ولا
يكون مكثفياً بفعله بنفسه ، بل بغيره .

وبعد كل هذا ، فهل يقصد ابن رشد أن يعرف النزالي الطريق الصحيح للرد على دليل الفلاسفة المثبت
لقدم العالم ؟ الظاهر أنه يريد ذلك . وعليه ، فيكون قصارى الأمر أن النزالي أخطأ فى طريق تزييف
قضية قدم العالم ، وأن ابن رشد يعرف الطريق الصحيح إلى تزييفها .

إن يكن الأمر كذلك ، فطلاب الحقيقة ليس يعينهم شخص النزالي ، وإنما يعينهم معرفة الحق ، ولا
بأس عندهم أن يأخفوه عن ابن رشد .

(١) لعله يعنى بالخصوم ، خصوم النزالي ، أى الفلاسفة .

(٢) يعنى أنه من الصعب على الفلاسفة إثبات كل واحد من هذين الأصلين .

(٣) هذا مسلك غير سديد عند علماء المناظرة ؛ إذ الأولى بآبن رشد إثبات دعواه ، لا التهرب منها
بلدعوى عسر ببيانها ، ثم مهاجمة دعوى خصمه .

وإما أن يكون الفاعل لتلك الحال التي هي شرط في فعله ،
هو نفسه ، فلا يكون ذلك الفعل الذي فرض ، صادراً عنه أولاً ،
بل يكون فعله لتلك الحال التي هي شرط في المفعول قبل فعل
- وفي نسخة « فعله » - المفعول .

وهذا لازم كما ترى ضرورة ، إلا أن يجوز محوز أن من
الأحوال الحادثة في الفاعلين ما لا يحتاج إلى محدث . وهذا بعيد
إلا على من يجوز أن ههنا أشياء تحدث من تلقائها ، وهو
قول الأوائل من القدماء الذين أنكروا الفاعل ، وهو قول بين
السقوط - وفي نسخة « سقوطه » - بنفسه .

وفي هذا الاعتراض من الاختلال * * * وفي نسخة « الاختلاف » -
أن قولنا :

إرادة أزلية .

وإرادة حادثة .

مقولة باشتراك الاسم ، بل متضادة ، فإن الإرادة التي في
- وفي نسخة « التي هي في » - الشاهد ، هي قوة فيها - وفي
نسخة « بها » -

إمكان فعل أحد المتقابلين على السواء .

وإمكان قبوله - وفي نسخة « قبولهما » - لمرادين على السواء ،
بعد^(١) .

فإن الإرادة هي شوق الفاعل إلى فعل ، إذا فعله كف
- وفي نسخة « فأت عنه » بدل « كف » - الشوق ، وحصل المراد .
وهذا الشوق والفعل ، هو متعلق بالمتقابلين على السواء .

فإذا قيل - وفي نسخة « قام » - هنا مرید^(٢) ، أحد المتقابلين
فيه أزل ، ارتفع حد الإرادة بنقل طبيعتها من الإمكان إلى الوجوب .

(١) كذا في الأصول ولعله محرف عن « بعيد » .

(٢) كذا في الأصول ولعله محرف عن « مراد » .

وإذا قيل : إرادة أزلية ، لم ترتفع الإرادة بحضور - وفي نسخة « بحصول » - المراد .

وإذا كانت لا أول لها - وفي نسخة « وإذا كانت أول لها » - لم يتحدد - وفي نسخة « يتجدد » - منها وقت من وقت - وفي نسخة بدون عبارة « من وقت » - لحصول المراد . ولا - وفي نسخة « ألا » - تعين - وفي نسخة « يتعين » - وفي أخرى « تتغير » - إلا أن نقول : إنه يؤدي البرهان إلى وجود فاعل بقوة - وفي نسخة « لقوة » - ليست هي لا إرادية - وفي نسخة « لا إرادة » - ولا طبيعية - وفي نسخة « ولا طبيعة » - ولكن سماها - وفي نسخة « يسميها » - الشرع إرادة .

كما أدى البرهان إلى أشياء هي متوسطة بين أشياء يظن بها - وفي نسخة بدون عبارة « بها » - في بادئ الرأي أنها متقابلة ، وليست متقابلة ، مثل قولنا : موجود ، لا داخل العالم ، ولا خارجه .

[٣] - قال أبو حامد مجاباً عن الفلاسفة :

فإن قيل : هذا محال بين الإحالة ؛ لأن الحادث موجب ومسبب ، وكما يستحيل حادث بغير سبب وموجب ، يستحيل وجود موجب قد تم بشرائط إيجابه وأسبابه وأركانه ، حتى لم يبق شيء منتظر ألينة ، ثم يتأخر الموجب .

بل وجود الموجب عند تحقق الموجب بتمام شروطه ، ضروري . وتأخره محال حسب استحالة وجود الحادث الموجب ، بلا موجب .

فقبل وجود العالم :

كان المريد موجوداً .

والإرادة موجودة .

ونسبها إلى المراد موجودة .

ولم يتجدد مريد .
 ولم تتجدد إرادة .
 ولا تجدد للإرادة نسبة لم تكن قبل . .
 فإن كل ذلك تغير .
 فكيف تجدد المراد ؟ وما المانع من التجدد قبل ذلك ؟ وحال التجدد لم يتميز
 عن حال عدم التجدد .
 في شيء من الأشياء .
 ولا في أمر من الأمور .
 ولا في حال من الأحوال .
 ولا في نسبة من النسب .
 بل الأمور كما كانت بعينها ، ثم لم يكن وجود المراد .
 وبقيت بعينها كما كانت ، فوجد المراد .
 ما هذا إلا غاية الإحالة .

* * *

[٣] - قلت: وهذا بين غاية البيان ، إلا عند من ينكر إحدى
 المقدمات التي وضعناها قبل .
 لكن أبو حامد انتقل من هذا البيان إلى مثال وضعي ،
 فشوش به هذا الجواب عن الفلاسفة ، وهذا هو قوله .

* * *

[٤] - قال أبو حامد :

وليس استحالة هذا الجنس في الموجب والموجب الضروري الذاتي ، بل وفي
 العرفي والوضعي ؛ فإن الرجل لو تلفظ بطلاق زوجته ، ولم تحصل البينونة في الحال ،
 لم يتصور أن تحصل بعده ؛ لأنه جعل اللفظ علة للحكم ، بالوضع والاصطلاح ،
 فلم يعقل تأخر المعلول ، إلا أن يعاق الطلاق بمجيء الغد ، أو بدخول الدار ،
 فلا يقع في الحال ، ولكن يقع عند مجيء الغد ، وعند دخول الدار .

فإنه جعله علة بالإضافة إلى شيء منتظر . فلما لم يكن حاضراً في الوقت ، وهو الغد ودخول الدار لم توقف حصول الموجب ، على حضور ما ليس بحاضر ، فما حصل الموجب إلا وقد تجدد أمر ، وهو الدخول أو حضور الغد ، حتى لو أراد مريد أن يؤخر الموجب عن اللفظ ، غير منوط بحصول ما ليس بحاصل ، لم يعقل ، مع أنه الواضع بذاته ، المختار في تفصيل الوضع ، فإذا لم يمكناً وضع هذا بشئنا ، ولم نعهقه ، فكيف نعهقه ، في الإيجابيات الذاتية العقلية الضرورية ؟

وأما في العادات ، فما يحصل بقصدنا لا يتأخر عن القصد ، مع وجود القصد إليه ، إلا لما نعه .

فإن تحقق القصد ، والقدرة ، وارتفعت الموانع ، لم يعقل تأخر المقصود إليه . وإنما يتصور ذلك في العزم ، لأن العزم غير كاف في وجود الفعل ، بل العزم على الكتابة لا يقع الكتابة ، ما لم يتجدد قصد هو انبعاث في الإنسان ، متجدد حال الفعل .

فإن كانت الإرادة القديمة في حكم قصدنا إلى الفعل ، فلا يتصور تأخر المقصود إلا لما نعه .

ولا يتصور تقدم القصد ؛ إذ لا يعقل قصد في اليوم ، إلى قيام في الغد ، إلا بطريق العزم .

وإن كانت الإرادة القديمة في حكم عزمنا فليس ذلك كافياً في وقوع المعزوم عليه ، بل لا بد من تجدد انبعاث قصدي عند الإيجاد وفيه قول بتغير القديم . ثم يبقى عين الإشكال في أن ذلك الانبعاث ، أو القصد ، أو الإرادة ، أو ما شئت أن تسميه ، لم يحدث الآن ولم يحدث قبل ؟

فإذا أن يبقى حادث بلا سبب .

أو يتسلسل إلى غير نهاية .

ورجع حاصل الكلام إلى أنه وجد الموجب بتمام شروطه ، ولم يبق أمر منتظر ، ومع ذلك تأخر الموجب ، ولم يوجد في مدة لا يرتقى الوهم إلى أولها ، بل آلاف السنين لا تنقص شيئاً منها ، ثم انقلب الموجب بغتة ووقع ، من غير أمر تجدد ، وشرط تحقق ، وهذا محال .

[٤] - قلت : هذا المثال الوضعي من الطلاق أوهم أنه يؤكد به حجة الفلاسفة ، وهو يوهنها ، لأن للأشعرية أن تقول - وفي نسخة « لأن الأشعرية لها أن تقول » - إنه كما تأخر وقوع الطلاق عن اللفظ ، إلى وقت حصول الشرط ، من دخول الدار أو غير ذلك ، كذلك تأخر وقوع العالم عن إيجاد الباري سبحانه وإياه ، إلى وقت حصول الشرط الذي تعلق به ، وهو الوقت الذي قصد فيه وجوده .

لكن ليس الأمر في الوضعيات ، كالأمر في العقليات . ومن شبهة هذا الوضعي بالعقلي ، من أهل الظاهر ، قال لا يلزم هذا الطلاق ، ولا يقع عند حصول الشرط المتأخر عن تطبيق المطلق ، لأنه - وفي نسخة « لآلأنه » - يكون طلاقاً وقع من غير أن يقرن به فعل المطلق .

ولا نسبة للمعقول ، من المطبوع في ذلك المفهوم إلى - وفي نسخة « من » - الموضوع المصطلح عليه .

* * *

[٥] - ثم قال أبو حامد مجاباً عن الأشعرية .

والجواب أن يقال : استحالة إرادة قديمة متعلقة بإحداث شيء ، أي شيء كان ، تعرفونه بضرورة العقل ، أو نظره ؟

وعلى لغتكم في المنطق : أتعرفون الالتقاء بين هذين الحدين ، بحد أوسط ، أو من غير حد أوسط ؟

فإن ادعيتم حداً أوسط وهو الطريق النظري فلا بد من إظهاره .

وإن ادعيتم معرفة ذلك ضرورة ، فكيف لم يشارككم في معرفته مخالفوكم ، والفرقة المعتقدة لحديث العالم بإرادة قديمة لا يحصرها بلد ، ولا يحصيها عدد . ولا شك في أنهم لا يكابرون العقول عناداً مع المعرفة ،

فلا بد من إقامة برهان على شرط ، المنطق ، يدل على استحالة ذلك ؛ إذ ليس في جميع ما ذكره إلا :
الاستبعاد ،

والتمثيل بعزمنا وإرادتنا ، وهو فاسد .
فلا تضاهي الإرادة القديمة ، القصور الحادثة .
وأما الاستبعاد المجرد فلا يكفي من غير برهان .

* * *

[٥] - قلت : هذا القول هو من الأقاويل الركيكة الإقناع ،
وذلك أن حاصله ، هو أنه إذا ادعى مدع أن وجود فاعل بجميع
شروطه ، لا يمكن أن يتأخر عنه مفعوله ، فلا يخلو أن يدعى
معرفة ذلك :
إما بقياس .

ولما أنه من المعارف الأولية .

فإن ادعى ذلك بقياس ، وجب عليه أن يأتي به ، ولا
قياس هنالك .

وإن ادعى أن ذلك مدرك بمعرفة أولية ، وجب أن يعترف
به جميع الناس ، خصوصهم وغيرهم ، وهذا ليس بصحيح ؛ لأنه
ليس من شرط المعروف بنفسه أن يعترف به جميع الناس ، لأن
ذلك ليس أكثر من كونه مشهوراً ، كما أنه ليس يلزم فيما
كان مشهوراً أن يكون معروفاً بنفسه .

* * *

[٦] - ثم قال كالجواب عن الأشعرية - وفي نسخة « عن الفلاسفة » - :
فإن قيل : نحن بضرورة العقل نعلم أنه لا يتصور موجب بتمام شروطه ، من
غير موجب .

ومجوز ذلك مكابر لضرورة العقل .

قلنا : وما الفصل بينكم ، وبين خصومكم ، إذا - وفي نسخة « إذ » - قالوا

لكم : إنا بالضرورة نعلم إحالة قول من يقول : إن ذاتاً واحدة عالمة بجميع الكليات - وفي نسخة « الكائنات » -

من غير أن يوجب ذلك كثرة في ذاته - وفي نسخة بدون عبارة « في ذاته » -
 ومن غير أن يكون العلم زائداً - وفي نسخة « زيادة » - على الذات .
 ومن غير أن يتعدد العلم بتعدد - وفي نسخة « مع تعدد » - المعلوم .
 وهذا مذهبكم في حق الله تعالى ، وهو بالنسبة إلينا وإلى عاومنا ، في غاية الإحالة . ولكن تقولون : لا يقاس العلم القديم بالحادث .
 وطائفة منكم استشعروا إحالة هذا ، فقالوا : إن الله تعالى لا يعلم إلا نفسه ، فهو العاقل ، وهو العقل ، وهو المعقول ، والكل واحد .

فلو - وفي نسخة « فإن » - قال قائل : اتحاد العقل والعاقل والمعقول ، معلوم الاستحالة بالضرورة ، إذ تقدير صانع للعالم - وفي نسخة « العالم » - لا يعلم صنعه ، محال بالضرورة .

والقديم إذا لم يعلم إلا نفسه ، تعالى عن قوطم - وفي نسخة « قواكم » - وعن قول جميع الزائعين علواً كبيراً ، لم يكن يعلم صنعته ألبتة .

* * *

[٦] - قلت : حاصل هذا القول أنهم لم يدعوا تجويز خلاف ما - وفي نسخة « فما » - أظهروا ، من ضرورة امتناع تراخي المفعول - وفي نسخة « مفعول الفاعل » - عن فعله مجازاً ، وبغير قياس أداهم إليه ، بل ادعوا ذلك من قبل البرهان . الذي أداهم - وفي نسخة « أدى » - إلى حدوث العالم ، كما لم تدع الفلاسفة رد الضرورة المعروفة في تعدد العلم والمعلوم ، إلى اتحادهما في حق البارئ سبحانه إلا من قبل برهان زعموا أنه أداهم إلى ذلك في حق القديم .

وأكثر من ذلك من ادعى من الفلاسفة ردة الضرورة في أن
للصانع يعرف - وفي نسخة « يعرف ذاته » وفي أخرى « لا يعرف » -
ولا بد مصنوعه ، إذ قال في الله سبحانه : إنه لا يعرف إلا ذاته .

وهذا القول إذا قوبل هو - وفي نسخة « إذا قيل قوبل هو »
وفي أخرى « هو إذ قوبل هو » - من جنس مقابلة الفاسد
بالفاسد ، وذلك أن كل ما كان معروفاً عرفاناً يقينياً وعاماً في
جميع الموجودات ، فلا يوجد برهان يناقضه .

وكل ما وجد برهان يناقضه ، فإنما كان مظنوناً به أنه يقين
- وفي نسخة « تعين » - لا أنه كان يقيناً في الحقيقة - وفي نسخة
« كان في الحقيقة » - كذلك .

فلذلك إن كان من المعروف بنفسه اليقيني تعدد العلم والمعلوم
- وفي نسخة « بالمعلوم » - في الشاهد والغائب ، فنحن نقطع
أنه لا برهان عند الفلاسفة على اتحادهما في حق الباري سبحانه .
وأما إن كان القول بتعدد العلم والمعلوم - وفي نسخة « بالمعلوم » -
ظنيّاً - وفي نسخة « ظناً » - فيمكن أن يكون على اتحادهما - وفي
نسخة بدون عبارة « على اتحادهما » - عند الفلاسفة برهان .

وكذلك إن - وفي نسخة « إذا » - كان من المعروف بنفسه
أنه لا يتأخر مفعول الفاعل عن فعله ، ويدعى رده الأشعرية من
قبل أن عندهم في ذلك برهاناً ، فنحن - وفي نسخة « ونحن » -
نعلم على القطع أنه ليس عندهم في ذلك برهان .

وهذا وأمثاله إذا وقع فيه الاختلاف ، فإنما يرجع الأمر
فيه إلى اعتباره ، بالفطرة الفائقة التي لم تنشأ على رأى ولا هوى
إذا سبرته - وفي نسخة « سدته » وفي أخرى « سدته » - بالعلامات
والشروط التي فرق بها بين اليقين والمظنون - وفي نسخة « والمظنون » -
في كتب - وفي نسخة « في كتاب » - المنطق .

كما أنه إذا تنازع اثنان في قول ما :
فقال - وفي نسخة « وقال » - أحدهما : هو موزون .
وقال الآخر : ليس بموزون .
لم يرجع الحكم فيه .
إلا إلى الفطرة السليمة - وفي نسخة « السائلة » - التي تدرك
الموزون من - وفي نسخة « عن » - غير الموزون .
وإلى علم العروض .
وكما أن من يدرك الوزن - وفي نسخة « الموزون » - لا يخلُ
بإدراكه عنده - وفي نسخة « عند » - إنكار - وفي نسخة
« إدراك » - من ينكره .
فكذلك - وفي نسخة « وكذلك » - الأمر فما هو يقين عند
المرء لا يخلُ به عنده - وفي نسخة « عند » - إنكار من ينكره .
وهذه الأقاويل كلها في غاية الوهن - وفي نسخة « الوهي » -
والضعف ، وقد كان يجب عليه أن لا يشحن - وفي نسخة
« يستحق » - كتابه هذا - وفي نسخة بدون كلمة « هذا » -
بمثل هذه - وفي نسخة « بهذه » - الأقاويل ، إن كان قصده
فيه إقناع الخواص .
ولما كانت الإلزمات التي أتى بها في هذه المسألة أجنبية
- وفي نسخة « برانية » - وغريبة عن - وفي نسخة « من » - المسألة
قال (١) في إثر هذا :

* * *

[٧] - بل لا نتجاوز لإلزامات هذه المسألة ، فنقول لهم :
 بم تتكرون على خصوصكم إذا - وفي نسخة « إذ » - قالوا : قدم العالم محال
 لأنه يؤدي إلى إثبات دورات للفلك لا نهاية لأعدادها ، ولا حصر لآحادها ،
 مع أن لها سدساً ، وربعاً ونصفاً . . . إلى قوله : فيلزمكم القول - وفي نسخة
 « قبل تحكم العقول » - بأنه ليس بشفع ولا وتر - وفي نسخة « ولا بوتر » -
 كما ^(١) سننصه - وفي نسخة « كما سنصفه » - بعد .

* * *

[٧] - وهذا أيضاً : معارضة سفسطائية ، فإن حاصلها هو
 أنه كما أنكم تعجزون عن نقض دليلنا ، في أن العالم محدث .
 وهو أنه لو كان غير محدث لكانت دورات - وفي نسخة
 « دوران » - لا شفع ولا وتر .

كذلك نعجز عن نقض قولكم - وفي نسخة « قولهم » -
 إنه إذا كان فاعل لم يزل مستوفياً شروط - وفي نسخة « لشروط » -
 الفعل ، إنه لا يتأخر عنه مفعوله .

وهذا القول غايته هو إثبات الشك ، وتقديره ، وهو أحد
 أغراض - وفي نسخة « من أغراض » وفي أخرى « من أحد أغراض » -
 السفسطائيين .

وأنت يا هذا الناظر - وفي نسخة « الناطق » - في هذا
 الكتاب فقد سمعت الأقاويل التي قالتها الفلاسفة - وفي نسخة
 « الحكماء الفلاسفة » - في إثبات أن العالم قديم في هذا الدليل ،
 والأقاويل التي قالتها الأشعرية ، في مناقضة ذلك .

فاسمع - وفي نسخة « فاستمع » - أدلة الأشعرية في ذلك ،
 واسمع - وفي نسخة « واستمع » - الأقاويل التي قالتها
 الفلاسفة في مناقضة أدلة الأشعرية بما نصه هذا الرجل .

(١) هذه العبارة من كلام ابن رشد ، لا من كلام الغزالي .

[٨] - قال أبو حامد .

ف نقول : بم تنكرون على خصوصكم إذا - وفي نسخة « إذ » - قالوا : قدم العالم محال ؛ لأنه يؤدي إلى إثبات دورات للفلك لا نهاية لأعدادها ، ولا حصر لآحادها ، مع أن لها سدساً ، وربعاً ، ونصفاً ،

فإن فلک الشمس يدور في سنة .

وفلك زحل في ثلاثين سنة .

فتكون أدوار - وفي نسخة « دورة » - زحل ، ثلث عشر دورة - وفي نسخة

« ادوار » - الشمس .

وأدوار - وفي نسخة « ودورة » - المشترى نصف سدس أدوار - وفي نسخة

« دورة » - الشمس ؛ فإنه يلور في اثنتي عشرة سنة .

ثم إنه كما - وفي نسخة « كما أنه » - لا نهاية لأعداد دورات زحل ، لا نهاية لأعداد دورات الشمس ، مع أنه ثلث عشره .

بل لا نهاية لأدوار فلک الكواكب - وفي نسخة « الكواكب الثابتة » وفي أخرى « فلک الثوابت » - الذي يدور في ستة وثلاثين ألف سنة مرة واحدة ، كما أنه لا نهاية للحركة المشرقية - وفي نسخة « الشرقية » - التي للشمس في اليوم والليلة ، مرة .

فلو قال قائل : هذا مما يعلم استحالة . ضرورة ، فبماذا تنفصلون عن قوله ؟

بل لو قال قائل : أعداد هذه الدورات :

شفع ، أو وتر ؟

أو شفع وتر جميعاً ؟

أولا شفع ولا وتر ؟

فإن قلتم : شفع وتر جميعاً ، أو لا شفع ولا وتر .

فيعلم بطلانه ضرورة .

وإن - وفي نسخة « فإن » - قلتم : شفع ، فالشفع يصير وترأ بواحد ،

فكيف أعوز مالا نهاية له ، واحد ؟

وإن قلتم : وتر ، فالوتر يصير بواحد ، شفعا ، فكيف أعوزه ذلك الواحد

الذي يصير به - وفي نسخة « به يصير » - شفعا ؟

فيلزمكم القول - وفي نسخة « قيل يحكم العقل » - بأنه ليس بشفع ولا وتر .

[٨] - قلت : حاصل هذا القول أنه إذا توهمت حركتان ذواتا - وفي نسخة « ذاتا » - أدوار بين طرفي زمان واحد ، تم توهم حد - وفي نسخة « جزء » - محصور من كل واحد منهما بين طرفي زمان واحد ؛ فإن نسبة الجزء من الجزء ، هي نسبة الكل من الكل .

مثال ذلك : أنه إذا كانت دورة زحل في المدة من الزمان التي تسمى سنة - وفي نسخة « ثلاثين سنة » - ثلث عشر دورات - وفي نسخة « دورة » - الشمس في تلك المدة ؛ فإنه إذا توهمت جملة دورات الشمس ، إلى جملة دورات زحل مذ - وفي نسخة « مذ قد » - وقعت في زمان واحد بعينه ، لزم ولا بد أن تكون نسبة جميع أدوار الحركة ، من جميع أدوار الحركة الأخرى - وفي نسخة « الحركة الأولى » - هي نسبة الجزء من الجزء .

وأما إذا لم يكن بين الحركتين الكليتين نسبة ، لكون كل واحد منهما بالقوة ، أي لا مبدأ لها ولا نهاية ، وكانت هنالك نسبة بين الأجزاء ، لكون كل واحد منها - وفي نسخة « منهما » - بالفعل ، فليس يلزم ان يتبع نسبة الكل إلى الكل ، نسبة الجزء إلى الجزء ، كما وضع القوم فيه - وفي نسخة « في » - دليلهم ، لأنه لا توجد نسبة - وفي نسخة « لا نسبة توجد » - بين عظيمين - وفي نسخة « عظيمنتين » ؛ أو قدرين ، كل واحد منهما يفرض - وفي نسخة « يعرض » وفي آخر « لغرض » - لا نهاية له ، فاِذن - وفي نسخة « فإن » - القدمات لما كانوا يفرضون - وفي نسخة « يعرضون » - مثلاً :

جملة حركة الشمس لا مبدأ لها ولا نهاية لها .

وكذلك حركة زحل .
 لم يكن بينهما نسبة أصلاً ، فيلزم من ذلك أن تكون
 الحملتان متناهييتين - وفي نسخة «متناهية» - كما لزم في
 الجزأين من الحملة .
 وهذا بين بنفسه^(١) .

فهذا - وفي نسخة «وهذا» - القول يوهم أنه إذا كانت
 نسبة الأجزاء إلى الأجزاء نسبة الأكثر إلى الأقل ، فيلزم
 - وفي نسخة «يلزم» وفي أخرى «أن يلزم» - في الحملتين - وفي
 نسخة «في الجنس» - أن تكون نسبة إحداهما
 - وفي نسخة «أحدهما» - إلى الأخرى ، نسبة الأكثر إلى
 الأقل . وهذا إنما يلزم إذا كانت الحملتان متناهييتين .
 وأما إذا لم يكن هنالك نهاية فلا كثرة هنالك ولا قلة .
 وإذا وضع أن هنالك نسبة ، هي نسبة الكثرة - وفي نسخة
 «هي الكثرة» - إلى القلة ، توهم أنه يلزم عن ذلك محال آخر ،
 وهو أن يكون ما لا نهاية له أعظم مما لا نهاية له .
 وهذا إنما هو محال إذا أخذ شيئان غير متناهيين بالفعل ؛
 لأنه حينئذ توجد النسبة بينهما .

وأما إذا أخذ بالقوة ، فليس هنالك نسبة .
 فهذا - وفي نسخة «وهذا» - هو الجواب في هذه المسألة ،
 لا ما جاب - وفي نسخة «أجاب» - به أبو حامد عن الفلاسفة .

(١) هذا الذي يدعى ابن رشد أنه بين بنفسه ، لا تثبت بيانه ؛ إذ هو أصل المسألة ، فالغزالي
 يدعى استحالة تساوى دورات فلك يدور دورة واحدة كل ثلاثين سنة ، مع دورات فلك يدور في اليوم
 الواحد دورة .

وابن رشد يقول : لا ينبغي أن تعقد نسبة على هذا الوجه بين غير متناهيين فإن التساوى وعدمه
 يكون في المتناهي ، لا في غير المتناهي .
 والأمر كما ترى ، أقل ما يقال فيه أنه مشكل ، لا أنه بين بنفسه .

وبهذا تنحل جميع الشكوك الواردة لهم في هذا الباب ،
 وأعسرهما - وفي نسخة « واعتبرها » - كلها هو - وفي نسخة « وهو » -
 ما جرت - وفي نسخة « جرى » - به عاداتهم أن يقولوا ، إنه إذا
 - وفي نسخة « إن » - كانت الحركات الواقعة في الزمان الماضي ،
 حركات لانهاية لها ، فليس يوجد منها حركة في الزمان الحاضر
 المشار إليه ، إلا وقد انقضت قبلها حركات لانهاية لها .
 وهذا صحيح ومعترف به عند الفلاسفة ، إن وضعت الحركة
 المتقدمة شرطاً في وجود المتأخرة .

وذلك أنه متى لزم أن توجد واحدة منها ، لزم أن توجد
 قبلها أسباب لانهاية لها .

وليس يجوز أحد من الحكماء ، وجود أسباب لانهاية
 لها ، كما تجوزه الدهرية ؛ لأنه يلزم عنه وجود مسبب من
 من غير سبب ، ومتحرك من غير محرك .
 لكن القوم لما أداهم البرهان .

إلى أن ههنا مبدأ محركاً أزلياً ليس ؛ وفي نسخة « وليس » -
 لوجوده ابتداء ولا انتهاء .

وأن فعله يجب أن يكون غير متراخ عن وجوده .
 لزم - وفي نسخة « لزم عندهم » - أن لا يكون لفعله مبدأ
 كالحال في وجوده .

وإلا كان فعله ممكناً ، لا ضرورياً ، فلم يكن مبدأ أولاً
 - وفي نسخة « أول » -

فلنزم - وفي نسخة « فلنزم » - أن تكون أفعال الفاعل الذي
 لا مبدأ لوجوده ، ليس لها مبدأ ، كالحال في وجوده ^(١) .

وإذا كان ذلك كذلك ، لزم ضرورة أن لا يكون واحداً من أفعاله

(١) قضية هامة تحتاج طول النظر والتأمل .

الأولى - وفي نسخة « الأولى » - شرطاً في وجود الثاني - وفي نسخة « في وجوده » -

لأن كل واحد منهما هو غير فاعل بالذات .

وكون بعضها قبل بعض ، هو بالعرض .

فجوزوا وجود ما لا نهاية له بالعرض ، لا بالذات .

بل لزم أن يكون هذا النوع مما لا نهاية له ، أمراً ضرورياً

تابعاً - وفي نسخة « أمر ضروري تابع » - لوجود مبدأ أول أزلي .

وليس ذلك في أمثال الحركات المتتابعة أو المتصلة ، بل

وفي الأشياء التي يظن بها ، أن المتقدم سبب للمتأخر ، مثل

الإنسان الذي يلد إنساناً - وفي نسخة « يولد إنسان » وفي أخرى

« يولد له إنسان » وفي رابعة « يولد إنساناً » - مثله .

وذلك أن المحدث للإنسان المشار إليه بإنسان آخر ، يجب

أن يترقى إلى فاعل أول - وفي نسخة « أولى » وفي أخرى « أزلي » -

قديم لا أول لوجوده ، ولا لإحداثه إنساناً عن إنسان .

فيكون كون إنسان عن إنسان آخر ، إلى ما لا نهاية له ،

كوناً بالعرض .

والقبلية والبعدية بالذات .

وذلك أن الفاعل الذي لا أول لوجوده ، كما لا أول لأفعاله

التي يفعلها بلا آلة ، كذلك لا أول للآلة - وفي نسخة « لآلته » -

التي يفعل بها أفعاله التي لا أول - وفي نسخة « أولى » - لها

- وفي نسخة « لها من أفعاله » - التي من شأنها أن تكون بآلة .

فلما اعتقد المتكلمون فيما بالعرض أنه بالذات ، دفعوا

وجوده ، وعسر حل قولهم ، وظنوا أن دليلهم ضروري .

وهذا من كلام الفلاسفة يبيّن ، فإنه قد صرح رئيسهم الأول ، وهو أرسطو أنه لو كانت - وفي نسخة « كان » - للحركة حركة ، لما وجدت الحركة .

وأنه لو كان للأسطقس ، أسطقس ، لما وجد الأسطقس .

وهذا النحو مما لا نهاية له ، ليس له عندهم مبدأ ولا منتهى ، ولذلك ليس يصدق على شيء منه :

أنه قد انقضى .

ولا أنه قد دخل في الوجود .

ولا في الزمان الماضي .

لأن كل ما انقضى فقد ابتدأ .

وما لم - وفي نسخة « وما لا » ؛ يبتدئ ، فلا ينقضى .

وذلك أيضاً بين من - وفي نسخة « في » - كون المبدأ والنهية ، من المضاف .

ولذلك يلزم من قال : إنه لا نهاية لدورات الفلك في المستقبل أن لا يضع لها مبدأ .

لأن ما له مبدأ فله نهاية .

وما ليس له نهاية فليس له مبدأ .

وكذلك الأمر في الأول والآخر .

أعني ما له أول ، فله آخر .

وما لا أول له فلا آخر له .

وما لا آخر له - وفي نسخة بدون عبارة « وما لا آخر له » - فلا انقضاء لجزء من أجزائه بالحقيقة .

وما لا مبدأ لجزء من أجزائه بالحقيقة - وفي نسخة بدون عبارة « بالحقيقة » - فلا انقضاء له .

ولذا -- وفي نسخة « ولذلك » وفي أخرى « فلذلك » -- إذا
سأل المتكلمون الفلاسفة ، هل انقضت الحركات ، التي قبل
الحركة الحاضرة ، كان جوابهم ، أنها -- وفي نسخة « هو أنها » --
لم تنقض -- وفي نسخة « لم تنقضي » -- لأن من وضعهم أنها
-- وفي نسخة « أنه » -- لا أول لها ، فلا انقضاء لها .

فإيهام المتكلمين أن الفلاسفة يسلمون انقضاءها ، ليس
بصحيح ، لأنه لا ينقض عندهم إلا ما ابتدأ .

* * *

فقد تبين لك أنه ليس في الأدلة التي حكاهما عن المتكلمين
في حدوث العالم كفاية في أن تبلغ مرتبة اليقين^(١) .
وأنها ليست -- وفي نسخة « ليس » -- تلحق بمراتب -- وفي
نسخة « بمرتبة » -- البرهان .

ولا الأدلة التي أدخلها وحكاها عن الفلاسفة في هذا الكتاب
لا حقة بمراتب -- وفي نسخة « بمرتبة » -- البرهان .
وهو الذي قصدنا^(٢) بيانه في هذا الكتاب .

(١) نهنا فيما سبق هامش ص ٥٩ وما بعدها إلى أن الغزالي ليس بصدد أن يثبت عقيدة في كتاب
« تهافت الفلاسفة » وإنما هدفه هو التشكيك في أدلة الفلاسفة ، تلك الأدلة التي يزعم الفلاسفة أنها بلغت حد
اليقين الرياضي ، وقد عرضنا على القارئ فيما سبق قول الغزالي (أين من يسعى أن يبراهن الإلهيات -- يعني
عند الفلاسفة -- قاطعة كبراهين المنتميات ؟) .

فليس إذن من حق ابن رشد أن ينتظر من الغزالي في كتابه « تهافت الفلاسفة » أن يكون مثبتاً .
وليس من حقه كذلك أن يتصيد من كلامه ما يسميه أدلة لم تبلغ مرتبة اليقين .

(٢) هذا تنقيص واضح من ابن رشد يحدد هدفه المقصود له من تأليف كتاب (تهافت التهافت)

وهو يفسر هنا هذا الهدف بأنه :

إثبات أن الأدلة التي حكاهما الغزالي على لسان الفلاسفة ليست واصله درجة اليقين .

وأفضل ما يجاوب به من سأل عما دخل من أفعاله في الزمان الماضي ، أن يقال : دخل من أفعاله ، مثل ما دخل من وجوده ، لأن كليهما لا مبدأ له .

وأما ما أجاب - وفي نسخة « جاوب » - به أبو حامد عن الفلاسفة ، في كسر دليل كون الحركات السماوية بعضها أسرع من بعض ، والرد عليهم فهذا نصه .

* * *

بقى أن نتساءل عن المعنى الذي أراده ابن رشد من قوله (ولا الأدلة التي أدخلها وحكاها - الفزالي - عن الفلاسفة ، لاحقة بمراتب البرهان) .

فإن قوله (أدخلها وحكاها) يفهم منه أن هناك أدلة أدخلها الفزالي من عند نفسه ، تمادياً في البحث بذكر كل ما يمكن أن يقال فيه .

وهناك أدلة نقلها الفزالي عن الفلاسفة .

وقد حكم ابن رشد على كلا النوعين بأنه غير واصل درجة اليقين .

أما بالنسبة للنوع الأول ، فأنا أوافق ابن رشد عليه ؛ غير أني أظن أن ابن رشد ليس يسوق حكمه هذا على أنه قضية كلية ، فقد سبق لنا قوله أول الكتاب (فإن الفرض من هذا القول أن نئين مراتب الأقاويل المثبتة في كتاب التهافت في التصديق والإقناع ، وقصور أكثرها عن مرتبة اليقين والبرهان) .

فوقف الفزالي في بعض هذا الجانب قد ثبت لي ضعفه قبل أن أقرأ كتاب (تهافت التهافت) .

ومسألة تعليق وقوع الطلاق على دخول الدار ، أو على مجيء الغد ، قد أوردت عليها نفس هذا الذي

أورده عليها ابن رشد ، قبل اطلاعي عليه .

بقى أن نستفسر عن معنى كون الأدلة التي حكاها الفزالي عن الفلاسفة ليست لاحقة بمراتب البرهان .

هل يعني ذلك أن الفزالي شوّبهها وحرفها أو أنه لم يفهمها . وقد كنا ننتظر من ابن رشد في هذا المقام ألا

يدخل على هذه الأدلة التي حكاها الفزالي ، تعديلاً من عنده ؛ فقد تكون هذه التعديلات أفهاماً خاصة لابن رشد ،

والمعلوم أنه متأخر عن الفزالي بل أن يشير إلى الأدلة التي لابن سينا والفارابي في هذا المجال ؛ لأنهما اللذان

ينقدهما الفزالي . فإذا أثبت ابن رشد أن للفارابي وابن سينا أدلة أثبت من هذه التي حكاها عنهما الفزالي ،

كان ذلك : إما تدليساً من الفزالي عليهما ، أو على أقل تقدير ، عجزاً منه عن فهم هذه الأدلة على وجهها

الصحيح .

أما أن يغفل ابن رشد ببيان ذلك ، ويحاول هو أن يعرض أدلة الفلاسفة في صورة أكثر قوة ، وأشد حجية ،

فليس يشبه إدانة الفزالي .

[٩] - قال أبو حامد :

فإن قيل : محل الغلط في قولكم : إنها - وفي نسخة « إنه » - جملة مركبة من أحاد .

فإن هذه الدورات معدومة .

- أما الماضي فقد انقضى .

وأما المستقبل فلم يوجد بعد - وفي نسخة بدون كلمة « بعد » -

والجملة إشارة إلى موجودات حاضرة ، ولا موجود ههنا .

ثم قال هو^(١) في مناقضة هذا :

قانا : العدد ينقسم إلى الشفع والوتر ، ويستحيل - وفي نسخة « ويستحيل » -

أن يخرج عنه ، سواء كان المعدود - وفي نسخة « العدد » - موجوداً باقياً .

أو فانياً .

فإذا فرضنا عدداً من الأفراس - وفي نسخة « الأعداد » - لزمنا أن نعتقد أنه لا يخلو من كونه شفعاً أو وترأ .

سواء - وفي نسخة بدون كلمة « سواء » - قدرناها موجودة ، أو معدومة ،

فإنه إن - وفي نسخة « فإن » وفي أخرى « فإذا » - انعدمت بعد الوجود ،

لم تنعدم هذه القضية ولا تغيرت - وفي نسخة « لم تتغير هذه القضية » -

هذا منتهى قوله :

* * *

[٩] - قلت : - وفي نسخة بدون عبارة « قلت » - وهذا القول

إنما يصدق فيما له مبدأ ونهاية خارج النفس ، أو في النفس ،

أعني حكم العقل عليه بالشفع والوتر في حال عدمه .

وفي حال وجوده .

وأما ما كان موجوداً بالقوة ، أي ليس له مبدأ ولا نهاية ،

فليس يصدق عليه .

لا أنه شفع .
 ولا أنه وتر .
 ولا أنه ابتداء - وفي نسخة « ابتداء » -
 ولا أنه انقضى - وفي نسخة « انقضاء » -
 ولا دخل - وفي نسخة « داخل » - في الزمان الماضي ، ولا
 في المستقبل ؛ لأن ما في القوة ، في حكم المعدوم ،
 وهذا هو - وفي نسخة « وهو » - الذي أراد الفلاسفة بقولهم :
 إن الدورات التي في الماضي والمستقبل - وفي نسخة « في المستقبل
 والماضي » - معدومة .

* * *

وتحصيل - وفي نسخة « ومحصل » - هذه المسألة أن كل ما
 يتصف بكونه جملة محدودة ، ذات مبدأ ونهاية .
 فإما أن يتصف بذلك من حيث له - وفي نسخة « من حيث
 إنه » وفي نسخة « من حيث إن له » - مبدأ ونهاية خارج النفس .
 وإما أن يتصف بذلك من حيث هو - وفي نسخة « من حيث
 هذا هو » وفي أخرى « من حيث هذا له » - في النفس ،
 لا خارج النفس .
 فأما ما كان منه كلا بالفعل ، ومحدوداً في الماضي ، في
 النفس وخارج النفس ، فهو ضرورة :
 إما زوج .
 وإما فرد .

وأما - وفي نسخة « وأيا » - ما كان منها جملة غير محدودة
 خارج النفس ، فإنها لا تكون محدودة إلا من حيث هي في
 النفس ؛ لأن النفس لا تتصور ما هو غير متناه في وجوده .

فتتصف أيضاً من هذه الجهة بأنها : زوج ، أو فرد .
 وأما من حيث هي خارج النفس ، فليست - وفي نسخة
 « فليس » - تتصف لا بكونها زوجاً ، ولا فرداً - وفي نسخة
 « أو فرداً » -

وكذلك ما كان منها في الماضي ، ووضع إنه بالقوة خارج
 النفس ، أى - وفي نسخة « إذ » - ليس له مبدأ ، فليس يتصف
 لا بكونه زوجاً ولا فرداً ، إلا أن يوضع بالفعل ، أعنى كونها
 ذات مبدأ ونهاية .

فكل - وفي نسخة « وكل » - ما كان من الحركات ليس
 لها كل ولا جملة ، أعنى ذات مبدأ ونهاية ، إلا من حيث
 هي في النفس ، كالحال في الزمان ، والحركة الدورية ، فواجب
 في طباعها أن لا - وفي نسخة « أى لا » وفي أخرى « لا » - تكون
 زوجاً ولا فرداً ، إلا - وفي نسخة « إلا كانت » وفي أخرى « إلا
 أن كانت » - من حيث هي في النفس .

* * *

والسبب في هذا الغلط أن الشيء إذا كان في النفس بصفة ،
 أوهم أنه يوجد خارج النفس بتلك الصفة .
 ولما لم يكن شيء مما وقع في الماضي يتصور في النفس ،
 إلا متناهيًا .

ظن - وفي نسخة « يظن » - أن كل ما وقع في الماضي ،
 أن هكذا طباعه خارج النفس .

ولما كان ما وقع من ذلك في المستقبل ، تعين على ما لا
 نهاية فيه التصور ، بأن يتصور جزءاً بعد جزء ، ظن أفلاطون

والأشعرية أنه يمكن أن تكون دورات الفلك في المستقبل لا نهاية لها — وفي نسخة « له » —

وهذا كله حكم خيالي ، لا برهاني ، ولذلك كان أضبط لأصله ، وأحفظ لوضعه ممن — وفي نسخة « من » — وضع أن للعالم — وفي نسخة « أن العالم له » — مبدأ يوضع — وفي نسخة « مبدأ أن يوضع » — أن له — وفي نسخة « أنه » — نهاية كما فعل كثير من المتكلمين .

* * *

[١٠] — وأما قول أبي حامد بعد هذا :

على أنا نقول لهم : إنه — وفي نسخة بدون عبارة « إنه » — لا يستحيل على أصلكم موجودات حاضرة ، هي آحاد متغايرة — وفي نسخة « متغيرة » — بالوصف ، ولا نهاية لها .

وهي نفوس الأدميين المانارقة للأبدان بالموث ، فهي موجودات لا توصف بالشفع والوتر — وفي نسخة « ولا بالوتر » — فبم — وفي نسخة « فلم » وفي أخرى « وهم » — تنكرون على من يقول :

بطلان هذا يعرف ضرورة ، كما ادعيت بطلان تعالى الإرادة القديمة بالإحداث ضرورة — وفي نسخة « بإحداث ضروري » —

وهذا الرأي في النفوس هو الذي اختاره ابن سينا ، ولعله مذهب أرسطو طاليس .

* * *

[١٠] — فإنه قول في غاية الركاقة .

وحاصله : أنه لا ينبغي أن تنكروا قولنا فيما هو ضروري عندهم أنه غير ضروري ، إذ قد تضعون أشياء ممكنة يدعي خصومكم أن امتناعها معلوم بضرورة العقل .

أى كما تضعون أشياء ممكنة ، وخصوصكم يرون - وفي نسخة « يقولون » - إنها ممتنعة .

كذلك تضعون أنتم - وفي نسخة بدون كلمة « أنتم » - أشياء ضرورية - وفي نسخة « ضرورة » - وخصوصكم تدعى أنها ليست بضرورية ، وليس تقدرّون في هذا كله أن تأتوا بفصل بين الدعويين .

* * *

وقد تبين في علم المنطق أن مثل هذه ، هي معاندة خطائية ضعيفة ، أو سفسطائية .

* * *

والجواب ، في هذا : أن يقال : إن الذى يدعى أنه معلوم بالضرورة ، هو في نفسه كذلك .
والذى تدعون أنتم أن بطلانه معروف بالضرورة ، ليس كما تدعونه .

وهذا لا سنّيل إلى الفصل فيه بيّنة - وفي نسخة بدون كلمة « بيّنة » - إلا بالذوق ، كما لو ادعى إنسان في قول ما : أنه موزون ، وادعى آخر أنه غير موزون ، لكان البيان - وفي نسخة « السباق » - في ذلك ذوق الفطرة السليمة الفائقة .

وأما وضع نفوس من غير هيولى كثيرة بالعدد ، فغير معروف من مذهب^(١) القوم ؛ لأن سبب الكثرة العددية هي المادية عندهم .

وسبب الاتفاق في الكثرة العددية هي الصورة .

(١) لعله اتهام للغزالي بأنه صور منهم بغير ما هو عليه .

وأما أن توجد أشياء كثيرة بالعدد ، واحدة بالصورة ،
بغير مادة فمحال – وفي نسخة بدون عبارة « بغير مادة فمحال » وفي
أخرى بدون عبارة « فمحال » –

وذلك أنه لا يتميز شخص عن شخص – وفي نسخة بدون
عبارة « عن شخص » – بوصف من الأوصاف إلا بالعرض ،
إذ قد كان – وفي نسخة « كان قد » وفي أخرى « كان مذ » –
يوجد مشاركاً له في ذلك الوصف غيرُهُ .

وإنما يفترق الشخص من الشخص من قبل المادة .

وأيضاً فامتناع ما لا نهاية له على ما هو موجود – وفي نسخة
« غير موجود » – بالفعل ، أصل معروف من مذهب – وفي
نسخة « مذاهب » – القوم ، سواء كان – وفي نسخة « كانت » –
أجساماً ، أو غير أجسام .

ولا نعرف أحداً فرق بين :

ما له وضع .

وما ليس له وضع – وفي نسخة بدون عبارة « وما ليس له

وضع » –

في هذا المعنى إلا ابن سينا^(١) فقط .

وأما سائر الناس فلا أعلم أحداً منهم قال هذا القول ، ولا
يلائم أصلاً من أصولهم . فهي خرافة ، لأن القوم ينكرون وجود
ما لا نهاية له بالفعل ، سواء كان جسماً ، أو غير جسم ؛ لأنه
يلزم عنه أن يكون ما له نهاية – وفي نسخة « ما لا نهاية له » –
أكثر مما لا نهاية له .

(١) لعله بهذا ينتقد ابن سينا .

ولعل ابن سينا إنما قصد به إقناع الجمهور فيما اعتادوا سماعه من أمر النفس ، لكنه قول قليل الإقناع ، فإنه لو وجدت أشياء بالفعل لا نهاية لها ، لكان الجزء مثل الكل أعنى إذا قسم ما لا نهاية له على - وفي نسخة « إلى » - جزأين .

مثال ذلك : أنه لو وجد خط أو عدد ، لا نهاية له بالفعل من طرفيه ، ثم قسم بقسمين لكان كل واحد من قسميه لا نهاية له بالفعل .

والكل لا نهاية له بالفعل .

فكان يكون الكل والجزء لا نهاية لكل واحد منهما بالفعل . وذلك مستحيل .

وهذا كله إنما يلزم إذا وضع ما لا نهاية له بالفعل لا بالقوة .

* * *

[١١] - قال أبو حامد :

فإن قيل : فالصحيح رأى أفلاطون ، وهو أن النفس - وفي نسخة « النفوس » - قديمة ، وهى واحدة ، وإنما تنقسم فى الأبدان ، فإذا فارقتها عادت إلى أصلها واتحدت .

قلنا : - وفي نسخة « قلت » - فهذا أقبح وأشنع ، وأولى بأن يعتقد مخالفاً لضرورة العقل ، فإننا نقول :

نفس زيد عين - وفي نسخة « غير » - نفس عمرو ، أو غيره - وفي نسخة بحذف عبارة « أو غيره » -

فإن كان - وفي نسخة « كانت » - عينه ، فهو باطل بالضرورة ؛ فإن كل واحد يشعر بنفسه ويعلم أنه ليس نفس - وفي نسخة « ليس هو نفس » - غيره .

ولو كان هو عينه - وفي نسخة « بعينه » - لتساويا فى العلوم التى هى صفات ذاتية للنفوس ، داخله مع النفوس فى كل إضافة .

فإن — وفي نسخة « وإن » — قلم : إنه عينه — وفي نسخة « عين » وفي أخرى « بعينه » وفي رابعة « غيره » — وإنما انقسم بالتعلق بالأبدان .

قلنا : وانقسام الواحد الذى ليس له عظيم فى الحجم وكمية — وفي نسخة « بكمية » — مقدارية ، محال بضرورة العقل ، فكيف يصير الواحد اثنين ، بل ألفاً — وفي نسخة « آلاًفاً » — ثم يعود ويصير واحداً .

بل هذا يعقل فيما له عظم وكمية ، كماء البحر ، ينقسم بالجدول والأنهار — وفي نسخة « فى الأنهار » — ثم يعود إلى البحر .

فأما — وفي نسخة « وأما » — ما لا كمية له ، فكيف ينقسم ؟

والقصد — وفي نسخة « والمقصود » — من هذا كله أن نبين ، أنهم لم يعجزوا خصوصهم عن معتقدهم فى تعلق الإرادة القديمة بالإحداث ، إلا بدعوى الضرورة فى امتناع ذلك — وفي نسخة بدون عبارة « فى امتناع ذلك » —

وأنهم لا ينفصلون عن يدعى الضرورة عليهم فى هذه الأمور على خلاف معتقدهم وهذا لا يخرج عنه .

* * *

[١١] — قلت : أما زيد فهو — وفي نسخة « فهى » — غير

عمرو بالعدد — وفي نسخة « فى العدد » — وهو وعمرو واحد بالصورة ، وهى النفس .

فلو كانت نفس زيد مثلاً — وفي نسخة « مثل » — غير نفس عمرو بالعدد ، مثل ما هو زيد غير عمرو بالعدد ، لكانت نفس زيد ، ونفس عمرو اثنين بالعدد واحداً — وفي نسخة « واحدة » — بالصورة ، فكان يكون للنفس نفس .

فإذن اضطر أن تكون نفس زيد ، ونفس عمرو ، واحدة بالصورة .

والواحد بالصورة إنما تلحقه الكثرة العددية أعنى القسمة من قبل المواد .

فإن كانت النفس ليست تهلك ، إذا هلك البدن ، أو كان فيها شيء هذه الصفة ، فواجب إذا فارقت الأبدان أن تكون واحدة بالعدد .

وهذا العلم لا سبيل إلى إفشائه (١) في هذا الموضع .

* * *

والقول الذى استعمل فى إبطال مذهب أفلاطون هو سفسطائى . وذلك أن حاصله هو أن نفس زيد - وفى نسخة

« عمرو » - :

إما أن تكون هى عين - وفى نسخة « غير » - نفس عمرو - وفى نسخة « زيد » - .

وإما أن تكون غيرها - وفى نسخة « غيره » وفى أخرى « غيرها » - . لكنها ليست هى عين نفس عمرو ، فهى غيرها .

فإن (الغير) اسم مشترك .

وكذلك (الهو) يقال على عدة ما يقال عليه الغير .

فنفس زيد وعمرو ، هى .

واحدة من جهة :

كثرة من جهة .

كأنك قلت : واحدة من جهة الصورة .

كثيرة من جهة الحامل - وفى نسخة بدون كلمة « الحامل » -

لها .

* * *

(١) الظاهر أنه يعنى أنه لا سبيل إلى إفشائه فى هذا الكتاب . فإذا كان كتاب (تهافت التهافت) ليس من الكتب التى تدخر للخاصة ، وإنما هو كتاب للعامة من المتعلمين .

ولا بد أن يكون كتاب (تهافت الفلاسفة) بهذه المثابة .

وهذا ما قرئناه عن كتاب (تهافت الفلاسفة) فى كتابنا (الحقيقة فى نظر النزائلى) وفى مقدماتنا لكتاب (تهافت الفلاسفة) .

وأما قوله : إنه لا يتصور انقسام إلا فيما - وفي نسخة « بما » - له كمية ، فقول كاذب بالجزء .

وذلك أن هذا : صادق فيما ينقسم بالذات .

وليس صادقاً فيما ينقسم بالعرض ، أعني ما ينقسم من قبل كونه في منقسم بالذات .

فالمنقسم بالذات هو الجسم مثلاً - وفي نسخة « مثل » -

والمنقسم بالعرض هو مثل انقسام البياض الذي في الأجسام ، بانقسام الأجسام .

وكذلك الصور - وفي نسخة « الصورة » - والنفس - وفي

نسخة « النفوس » - هي منقسمة بالعرض ، أى بانقسام محلها - وفي نسخة « محالها » -

والنفس أشبه شيء بالضوء .

وكما أن الضوء (١) ينقسم بانقسام الأجسام المضيئة ، ثم

يتحد عند انتفاء - وفي نسخة « اتحاد » - الأجسام .

كذلك الأمر في النفس ؛ وفي نسخة « الأنفس » - مع

الأبدان .

فإتيانه بمثل هذه الأقاويل السفسطائية قبيح ، فإنه يظن

به أنه ممن - وفي نسخة « مما » - لا يذهب عليه - وفي نسخة

« على » - ذلك .

ولإنما أراد بذلك مدهانة (٢) أهل زمانه . وهو - وفي نسخة

(١) تشبيه النفس بالضوء .

(٢) هذه تهمة خطيرة ، كنا نحب أن نعرف مبرراتها ولنا نمتنعها أو نزه غير المعصومين عن أمثالها ، ولكنها دعوى ، لا بد لها من دليل ، ولعل كل ما بيد ابن رشد في هذا الصدد هو أن الغزالي له في كتبه التي سماها مضموناً بها على غير أهلها ما يشبه الأفكار التي هاجمها في كتابه (تهافت الفلاسفة) . ولعله قد فات ابن رشد أن الأمر فيما يتصل بالغزالي - كما فهمناه من دراستنا الطويلة له - أمر مقامين :

« وهى » - بعيد - وفى نسخة « بعد » ؛ من خلق القاصدين لإظهار الحق .

ولعل الرجل معذور بحسب وقته ومكانه ، فإن هذا الرجل امتحن فى كتبه - وفى نسخة « فى كتابه » - .

ولكون هذه الأقاويل ليست بمفيدة نوعاً من أنواع اليقين قال :

* * *

[١٢] - والمقصود - وفى نسخة « المقصود » - من هذا كله أن نبين أنهم لم يعجزوا خصومهم عن معتقدهم فى تعلق - وفى نسخة « تعليق » - الإرادة القديمة بالإحداث إلا بدعوى الضرورة .

فإنهم - وفى نسخة « وإنهم » - لا ينفصاون عن يدعى الضرورة عليهم فى هذه الأمور على خلاف معتقدهم . وهذا لا يخرج عنه .

أحدهما :

مقام العارفين ، وهو مقام المشاهدة ، وهذا المقام هو الذى يضمن النزالى بما تبين له فيه عن لم يبلغوا درجة هذا المقام ، ولقد تمثل لنفسه فى هذا المقام بقول الشاعر :

فكان ما كان مما لست أذكره فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر

وفى هذا المقام - كما يقول النزالى - يتكشف لكل عارف ما يتناسب مع درجته ومع استعداده « وهو صيد يتفق على قدر الرزق » .

وثانيهما :

مقام العالمين ، وهو مقام البحث والنظر . ولما كان الفارابى وابن سينا اللذان يناقشهما النزالى فى كتابه (تهافت الفلاسفة) قد سلكا فى إثبات هذه المسائل التى هى موضع النزاع المثار فى كتاب (تهافت الفلاسفة) مسلك البحث والنظر ، وكان من رأى النزالى أن البحث والنظر ليسا وسيلة مأمونة يمكن التعويل عليها للوصول إلى يقين فى هذه المسائل فقد انتدب نفسه لتزييف هذه الوسيلة ، ولإظهار أنه إذا كان الأمر أمر بحث ونظر واستدلال ؛ فليس لدى الفلاسفة من ذلك ما يحول لهم الوصول إلى ما تأدوا إليه فى هذه المسائل هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى ؛ فإدام مقام العارفين هو مقام خاصة الخاصة ، وأما من عداهم فسيبلغهم فى معتقدهم ما تأيد بالعقل والنقل معاً ، وكان الخروج بهم عن ذلك خروجاً عن الحد اللائق بهم ، وخروجاً عن حد التكليف المنوط بهم ؛ فقد انتدب النزالى نفسه ؛ لحماية هذا الفريق من الناس من هذه الأفكار التى حين توضع فى ميزان العقل والنقل توجد زائفة ، كما بين النزالى فى كتابه (تهافت الفلاسفة) . فليس الأمر إذن - فيما نفهم - أمر نقاش ومداهنة ، ولكنه وضع الأمر فى نصابه .

[١٢] - قلت : أما من ادعى فما هو معروف بنفسه أنه بحالة ما ، أنه بخلاف تلك الحالة ، فليس يوجد قول ينفصل به عنه ، لأن كل قول إنما يبين - وفي نسخة « يليق » - بأمور معروفة يستوى - وفي نسخة « ليستوى » - في الإقرار بها - وفي نسخة « في الإقذار بها » وفي أخرى « في الإقذار منها » - الخصمان .

فإذا ادعى الخصم في كل قول ، خلاف ما يضعه مخاصمه ، لم يكن للخصم سبيل إلى مناظرته .

لكن من هذه صفته فهو خارج عن الإنسانية ، وهؤلاء هم الذين يجب تأديبهم ، بترك حل الشبهة ؛ وفي نسخة بدون عبارة « بترك حل الشبهة » -

وأما من ادعى في المعروف بنفسه أنه غير معروف بنفسه لموضع شبهة دخلت عليه ، فهذا له دواء ، وهو حل تلك الشبهة - وفي نسخة « تلك الشبهة والجواب » -

وأما من لم يعترف - وفي نسخة « يتعرف » - بالمعروف بنفسه ؛ لأنه ناقص الفطرة ، فهذا لا سبيل إلى إفهامه شيئاً ، ولا معنى لتأديبه أيضاً ، فإنه مثل من كلف الأعمى أن يعترف بصور الألوان أو وجودها - وفي نسخة « ووجودها » ؛

(١٣) - قال أبو حامد - وفي نسخة رضى الله عنه « - محتجاً عن - وفي نسخة « على » - الفلاسفة :

فلن قيل : هذا ينقلب عايكم في أن - وفي نسخة « فإن » وفي أخرى « وإن » - الله تعالى قبل خلق - وفي نسخة « خاقه » - العالم ، كان قادراً على الخلق ، بقدر سنة ، أو سنين - وفي نسخة « أو ستين » وفي أخرى « وستين » - ولا نهاية لقدرته .

فكأنه - وفي نسخة « كأنه » - صبر ولم يخاف ، ثم خلق .
 ومدة الترك هي - وفي نسخة بدون كلمة « هي » - متناهية - وفي نسخة « متناه » - أو غير متناهية - وفي نسخة « متناه » - ؟
 فإن قلتم متناهية - وفي نسخة « متناه » - صار وجود الباري متناهياً - وفي نسخة « متناهياً أولاً » وفي أخرى « متناهي الأول » -
 وإن قلتم : غير متناهية - وفي نسخة « متناه » - فقد انقضى مدة فيها إمكانات لا نهاية لأعدادها .
 قلنا : المدة والزمان مخلوقان - وفي نسخة « مخلوق » - عندنا .
 وسنبين حقيقة الجواب عن هذا ، في الانفصال عن دليلهم الثاني .

* * *

[١٣] - قلت : أكثر من يقول بحدوث العالم ، يقول بحدوث الزمان معه ، فلذلك كان قوله : إن مدة الترك لا تخلو :
 أن تكون متناهية .
 أو غير متناهية .
 قولاً - وفي نسخة « قول » - غير صحيح ؛ فإن ما لا ابتداء له . لا ينقضى ولا ينتهى أيضاً ؛ فإن الخصم لا يسلم أن للترك مدة .
 وإنما الذي يلزمهم أن يقال لهم - وفي نسخة بدون عبارة « لهم » - : حدوث الزمان لهل كان يمكن فيه أن يكون طرفه الذي هو مبدؤه ، أبعد من الآن الذي نحن فيه :
 أو - وفي نسخة « إذ » - ليس يمكن ذلك .
 فإن قالوا : ليس يمكن ذلك ، فقد جعلوا مقداراً محدوداً .
 لا يقدر الصانع أكثر منه ، وهذا شنيع - وفي نسخة « أشنع » -
 ومستحيل عندهم .
 وإن قالوا : إنه يمكن أن يكون طرفه أبعد من الآن ، من

الطرف المخلوق ، قيل : وهل يمكن في ذلك الطرف الثاني أن يكون طرفاً - وفي نسخة « طرفه » - أبعد منه .

فإن قالوا : نعم ، ولا بد - وفي نسخة « فلا بد » وفي أخرى « لا بد » - لهم من ذلك ، قيل فبهنا إمكان حدوث مقادير من الزمان لا نهاية لها ، ويلزمكم أن يكون انقضاؤها على قولكم ، في الدورات شرطاً - وفي نسخة « شروطاً » - في حدوث المقدار الزماني الموجود منها - وفي نسخة « فيها » - .

وإن قلتم : إن ما لا نهاية له لا ينقضي ، فما ألزمتكم خصوصكم في الدورات ، ألزموكم - وفي نسخة « ألزمتكم » - في إمكان مقادير الأزمنة الحادثة .

فإن قيل : - وفي نسخة « وذلك » بدل « فإن قيل » - إن الفرق بينهما أن تلك الإمكانات الغير المتناهية - وفي نسخة « الغير متناهية »^(١) - هي - وفي نسخة « وهي » - لمقادير - وفي نسخة « المقادير » وفي أخرى « المقادير التي » - لم تخرج إلى الفعل . وإمكانات - وفي نسخة « وإمكان » - الدورات التي لا نهاية لها . قد خرجت إلى الفعل .

قيل : إمكانات الأشياء هي من الأمور اللازمة للأشياء : سواء كانت متقدمة على الأشياء ، أو مع الأشياء . على ما يرى ذلك قوم .

فهي ضرورة بعدد ؛ وفي نسخة « تعدد » - الأشياء .

فإن كان يستحيل قبل - وفي نسخة « بعد » - وجود الدورة الحاضرة ، وجود دورات لا نهاية لها يستحيل وجود إمكانات دورات لا نهاية لها .

(١) والصواب لفة « غير المتناهية » . حيث إن (ال) لا تدخل على كلمة [غيره] .

إلا أن لقائل أن يقول : إن الزمان محدود المقدار ، أعني زمان العالم ، فليس يمكن وجود زمان أكبر منه ، ولا أصغر ، كما يقول قوم في مقدار العالم ، ولذلك أمثال هذه الأقاويل ليست برهانية ، ولكن كان الأحفظ لمن يضع العالم محدثاً ؛ وفي نسخة « أن للعالم محدثاً » — أن يضع الزمان محدود المقدار ، ولا يضع الإمكان متقدماً على الممكن ، وأن يضع العظم كذلك متناهياً ، لكن العظم له كل ، والزمان ليس له كل .

* * *

[١٣] — قال أبو حامد رضى الله عنه — وفي نسخة بدون عبارة « رضى الله عنه » — حاكياً — وفي نسخة « حكاية » — عن الفلاسفة ، لما أنكروا على — وفي نسخة « أنكروا على » وفي أخرى بدون كلمة « على » — خصوصهم — وفي نسخة « خصوصكم » — أن يكون من المعارف الأولى — وفي نسخة « الأول » — تراخى فعل القديم عن القديم بنوع من الاستدلال لهم على هذه القضية .
فإن قيل : — وفي نسخة « قال » — فهم تنكرون على من يترك دعوى الضرورة ، ويدل عليها — وفي نسخة « عاين » — من وجه آخر . إلى قوله : وإلا فلا يتصور تمييز — وفي نسخة « تميز » — الشيء عن مثله بحال .

* * *

[١٤] — قلت : — وفي نسخة « أقول » — حاصِل ما حكى هو عن الفلاسفة في هذا الفصل ، في الاستدلال على أنه لا يمكن أن يوجد حادث عن فاعل أزلى :
أنه ليس يمكن أن يكون هنالك إرادة .

وهذا العناد إنما تأتى — وفي نسخة « يأتى » — لهم (١) ، بأن قبلوا — وفي نسخة « تسلموا » — من خصوصهم أن المتقابلات كلها متماثلة بالإضافة إلى الإرادة القديمة .
ما كان منها في الزمان ، مثل المتقدم والمتأخر .

وما كان منها موجوداً في الكيفية المتضادة ، مثل البياض والسواد .

وكذلك العدم والوجود هما - وفي نسخة « هو » - عندهم متماثلان بالإضافة إلى الإرادة الأزلية - وفي نسخة « الإرادة الأولى » -

فلما تسلموا هذه المقدمة من خصومهم : وإن كانوا لا يعترفون بها ، قالوا لهم :

إن من شأن الإرادة أن لا ترجح فعل - وفي نسخة بدون كلمة « فعل » - أحد المثلين على الثاني إلا بمخصص وعلة توجد في أحد المثلين ، ولا توجد في الثاني ، وإلا وقع أحد المثلين عنها بالاتفاق .

فكان - وفي نسخة « وكان » - الفلاسفة سلموا - وفي نسخة « تسلموا » وفي أخرى « تتسلموا » - لهم في هذا القول أنه لو وجد للأزلي إرادة ، لأمكن أن يصدر حادث عن قديم .

فلما عجز المتكلمون عن الجواب لحأوا إلى أن قالوا : إن الإرادة القدمة صفة من شأنها أن تميز الشيء عن مثله من غير أن يكون هنالك مخصص يرجح فعل أحد المثلين على صاحبه .

كما أن الحرارة صفة من شأنها أن تسخن .
والعلم صفة من شأنه - وفي نسخة « شأنها » - أن تحيط بالمعلوم - وفي نسخة « بالمعلومات » -

فقال لهم خصومهم من الفلاسفة : هذا محال لا يتصور وقوعه ، لأن المتماثلين عند المرید ، على السواء ، لا يتعلق فعله بأحدهما دون الثاني ، إلا من جهة ما هما غير متماثلين ، أعني

من جهة ما في أحدهما (من^(١)) صفة ليست في الثاني .
 وأما إذا كانا متماثلين - وفي نسخة بدون عبارة « وأما إذا
 كانا متماثلين » - من جميع الوجوه . ولم يكن هنالك مخصص
 أصلاً . كانت الإرادة تتعلق بهما على السواء .
 وإذا كان تعلقها بهما على السواء ، وهى سبب الفعل ،
 فليس تعلق الفعل بأحدهما بأولى - وفي نسخة « أولى » - من
 تعلقه بالثاني .
 فأما - وفي نسخة « ولا » - أن يتعلق بالفعلين المتضادين معاً .
 وإما أن لا يتعلق بواحد - وفي نسخة « ولا بواحد » وفي أخرى
 « لا بواحد » - منهما .

وكلا الأمرين مستحيل .

ففي - وفي نسخة « فبقى » - القول الأول - وفي نسخة بدون
 كلمة « الأول » - كأنهم سلموا لهم أن الأشياء كلها متماثلة
 بالإضافة إلى الفاعل الأول ، وألزمهم أن يكون هنالك مخصص
 أقدم منه - وفي نسخة بدون عبارة « أقدم منه » - وذلك محال .
 فلما جاوبوهم بأن الإرادة صفة من شأنها تمييز - وفي نسخة
 « تميز » - المثل عن مثله ، إما هو مثل ، عاندوهم بأن هذا غير
 مفهوم ولا معقول من معنى الإرادة .

فكأنهم ناكروهم في الأصل - وفي نسخة « أصل » - الذى
 كانوا - وفي نسخة بدون عبارة « كانوا » - سلموه .

* * *

هذا هو حاصل ما احتوى عليه الفصل . وهو نقل الكلام
 من المسألة الأولى ، إلى الكلام في الإرادة ، والنقل فعل سفسطائى .

* * *

(١) هذه الكلمة زدتها من عندى ، وليست في الأصول

[١٥] — قال أبو حامد مجيباً عن المتكلمين في إثبات الإرادة :

والا عراض من وجهين :

أحدهما — وفي نسخة « الأول » — أن قولكم — وفي نسخة « أن قولهم »
وفي أخرى « قولكم » وفي رابعة « قولهم » — : إن — وفي نسخة بدون كلمة
« أن » — هذا لا يتصور .

عرفتموه — وفي نسخة « أعرفتموه » وفي أخرى « إن عرفتموه » — ضرورة ؟
أو نظراً ؟

ولا يمكن دعوى واحد منهما .

وتمثيلكم — وفي نسخة « وتمسككم » وفي أخرى « ولا تمسككم » — بإرادتنا ،
مقايسة فاسدة تضاهي المقايسة في العلم ، وعلم الله تعالى يفارق علمنا في أمور قررناها
فلم تبعدُ — وفي نسخة « تبعدوا » — المفارقة في الإرادة .

بل هو كقول القائل : ذات موجودة لا داخل العالم ولا خارجه ، ولا متصلا ،
ولا منفصلا ، لا يعقل ؛ لأننا لا نعقله في حقنا .

قيل : هذا عمل توهمك — وفي نسخة « وهمك » وفي أخرى « وهمي » — وأما
دليل العقل فقد ساق العقلاء إلى التصديق بذلك .

فهم تنكرون على من يقول : دليل العقل ساق إلى إثبات صفة لله تعالى من
شأنها تمييز الشيء عن مثله ؛ فإن لم يطابقها اسم [الإرادة] فلتُسَمَّ باسم آخر ،
فلا مشاحة في الأسماء . وإنما أطلقناه نحن بإذن — وفي نسخة « باسم » — الشرع ،
وإلا فالإرادة موضوعة في اللغة^(١) لتعيين ما فيه غرض ، ولا غرض في حق الله
تعالى . وإنما المقصود المعنى ، دون اللفظ .

على أنه في حقنا لا نسلم أن ذلك غير متصور ؛ فإننا نفرض تمرتين — وفي
نسخة « تمرتين » — متساويتين بين يدي المتشوف — وفي نسخة « المشوق » — إليهما ،
العاجز عن تناوئهما جميعاً ؛ فإنه يأخذ أحدهما لا محالة بصفة شأنها — وفي نسخة
« من شأنها » — تخصيص الشيء من مثله .

(١) تحديد معنى الإرادة لغة .

وكل ما ذكرتموه من المخصصات من الحسن - وفي نسخة « في الجنس » -
أو القرب ، أو تيسر الأخذ ؛ فإننا نقدر على فرض انتفائه .
ويبقى إمكان الأخذ - وفي نسخة « الآخر » -
فأنتم بين أمرين - وفي نسخة « الأمرين » - :
إما أن تقولوا - وفي نسخة « قلم » : - إنه لا يتصور التساوى بالإضافة إلى
أغراضه فقط - وفي نسخة بدون كلمة « فقط » - وهو - وفي نسخة « فهو » -
حماقة ، وفرضه ممكن .
وإما أن تقولوا : - وفي نسخة « قلم » - التساوى - وفي نسخة « إن التساوى » -
إذا فرض ، بقى الرجل المتشوف - وفي نسخة « المتشوق » - أبداً متحيراً ينظر
إليهما ، فلا يأخذ إحداهما بمجرد الإرادة والاختيار المنفك عن الغرض . وهو
أيضاً محال يعلم بطلانه ضرورة .
فإذن لا بد لكل ناظر ، شاهداً وغائباً - وفي نسخة « أو غائباً » - في
تحقيق الفعل الاختياري من إثبات صفة شأنها تخصيص الشيء عن مثله .

* * *

[١٥] - قلت : - وفي نسخة « أقول » - حاصل هذه المعاندة
ينحصر - وفي نسخة « منحصر » - في وجهين :
أحدهما : أنه يسلم - وفي نسخة « سلم » - أن الإرادة التي
في الشاهد ، هي التي يستحيل عليها أن تميز الشيء عن مثله ، بما هو مثل .
وأن دليل العقل قد اضطر إلى وجود صفة هذا شأنها في
الفاعل الأول .

وما يظن من أنه ليس ممكناً - وفي نسخة « يمكن » - وجود
صفة بهذه الحال ، فهو مثل ما يظن أنه ليس هنا موجود - وفي
نسخة « موجوداً » - هو لا - وفي نسخة « لا هو » - داخل العالم
ولا خارجه .

وعلى هذا فتكون الإرادة الموصوف بها الفاعل سبحانه ،
والإنسان - وفي نسخة « وإرادة الإنسان » - مقولة - وفي نسخة
« مقولا » وفي أخرى « مقول » - باشتراك الاسم - وفي نسخة
« باشتراك الحال » - كالحال في اسم العلم ، وغير ذلك من الصفات
التي وجودها في الأزل - وفي نسخة « الأزل » - غير وجودها في
المحدث - وفي نسخة « الحادث » - وإنما نسميها إرادة ، بالشرع .

* * *

وظاهر أن أقصى مراتب هذا العناد أنه جدلي ؛ لأن الرهان
الذي أدى - وفي نسخة « أقيم » - إلى إثبات صفة بهذه الحال
- وفي نسخة « بهذا الحال » - أعني أن تخصص - وفي نسخة
« تخصيص » - المثل بالإيجاد ، عن مثله ، إنما هو وضع
المرادات متماثلة .

وليست متماثلة ، بل هي متقابلة ، إذ جميع المتقابلات كلها
راجعة إلى الوجود والعدم ، وهما في غاية التقابل الذي هو نقيض
التمائل - وفي نسخة « التماثل » -

فوضعهم أن الأشياء التي تتعلق بها الإرادة متماثلة ، وضع
كاذب ، وسيأتي - وفي نسخة « ويأتي » - القول فيه بعد .
فإن قالوا : إنما قلنا : إنها متماثلة بالإضافة إلى المريد الأول
- وفي نسخة بدون كلمة « الأول » - إذ كان مقدساً - وفي نسخة
« مقدماً » - عن الأغراض .

والأغراض هي التي تخصص الشيء بالفعل عن مثله .
قلنا : أما الأغراض التي حصوها مما تكمل به ذات المريد ،
مثل أغراضنا نحن التي - وفي نسخة « التي نحن » - من قبلها
تتعلق إرادتنا - وفي نسخة « إدارتنا » - بالأشياء ، فهي مستحيلة

— وفي نسخة « فهمي مستحيل » وفي أخرى « فهو مستحيل » — على الله سبحانه ، لأن الإرادة التي هذا شأنها ، هي شوق إلى التمام عند وجود النقصان في ذات المرید .

وأما الأغراض التي هي لذات المراد — وفي نسخة « المرید » — لا لأن المراد يحصل منه للمرید شيء لم يكن له ، بل إنما يحصل ذلك للمراد — وفي نسخة « المراد » — فقط ، كإخراج الشيء من العدم إلى الوجود ؛ فإنه — وفي نسخة « فإنه » — لا شك في أن الوجود أفضل له من العدم ، أعني للشيء المخرج .

وهذه هي حال الإرادة الأولى — وفي نسخة « الأزلية » وفي أخرى « الأزلي » — مع الموجودات ؛ فإنها — وفي نسخة « فإنه » — إنما تختار لها أبداً أفضل المتقابلين ، وذلك بالذات وأولاً .

• • •

فهذا هو أحد صنفي المعاندة التي تضمنها هذا القول .
وأما — وفي نسخة « أما » وفي أخرى « فأما » — المعاندة الثانية فإنه لم يُسلم انتفاء هذه الصفة عن الإرادة التي في الشاهد ، ورام أن يثبت أنه يوجد لنا في الأشياء المتماثلة إرادة تميز الشيء عن مثله .

وضرب لذلك مثالا — وفي نسخة « مثالا » — مثل أن نفرض بين — وفي نسخة « من » — يدي رجل تمرتين متماثلتين من جميع الوجوه ، ونقدّر أن لا يمكن أن يأخذها معاً ، ونقدر أنه ليس يتصور له — وفي نسخة « متصور له » وفي أخرى « متصوراً » — في واحد — وفي نسخة « واحدة واحدة » — منهما مرجح — وفي

نسخة « مرجحاً » - فإنه ولا بد - وفي نسخة « ولا بد أن » وفي أخرى « لا بد وأن » - سيميز - وفي نسخة « يميز » - إحداهما بالأخذ من الآخر - وفي نسخة بدون عبارة « من الآخر » -

* * *

وهذا تغليط ؛ فإنه إذا فرض شيء بهذه - وفي نسخة « بهذا » - الصفة ، ووضع مريد - وفي نسخة « ووضع من » - دعته - وفي نسخة « عنه » - الحاجة إلى أكل التمر ، أو أخذه ؛ فإن أخذه - وفي نسخة « فإن أخذ » - إحدى التمرتين في هذه الحال ، ليس هو تمييز المثل عن مثله ، وإنما هو إقامة المثل بدل مثله - وفي نسخة « بدل المثل » - فأى - وفي نسخة « فإن » وفي أخرى « فإنه » - - منهما - وفي نسخة « مهما » - أخذ - وفي نسخة « أخذه » - بلغ مراده ، وتم له غرضه ، فأرادته - وفي نسخة « بإرادته » - إنما تعلقت بتمييز - وفي نسخة « بتمييز » - أخذ إحداهما عن - وفي نسخة « عند » - الترك المطلق ، لا بأخذ أحدهما وفي نسخة « إحداهما » - وتمييزه - وفي نسخة « وتمييزه » - عن ترك الأخرى .

أعنى إذا فرضت الأغراض فيهما - وفي نسخة « فيها » - متساوية ؛ فإنه لا يؤثر أخذ إحداهما على الثانية .

ولأنما يؤثر أخذ واحدة منهما أيتها - وفي نسخة « أهما » - اتفق . ويرجح على ترك الأخذ - وفي نسخة « ترك الأخرى » -

وهذا بين بنفسه - فإن تميز - وفي نسخة « تميز » - إحداهما - وفي نسخة أحدهما « - عن الثانية - وفي نسخة « الثانى » - هو ترجح - وفي نسخة « ترجيح » - إحداهما - وفي نسخة « أحدهما » - على الثانية - وفي نسخة « الثانى » -

ولا يمكن أن يرجح أحد المثلين على صاحبه بما هو مثل ،
وإن كانا - وفي نسخة « كانا » - في وجودهما ، من حيث هما
شخصان ، ليسا متماثلين - وفي نسخة « بمثلين » - لأن كل
شخصين يغير أحدهما الثاني ، بصفة خاصة به .

فإن - وفي نسخة « فإذا » - فرضنا الإرادة تعلق بالمعنى
الخاص من أحدهما ، تصور وقوع الإرادة بأحدهما دون الثاني ،
لأن - وفي نسخة « لمكان » - الغيرية موجودة فيهما .
فإذن لم تتعلق الإرادة بالمتماثلين من جهة ما هما متماثلان .
فهذا هو - وفي نسخة بدون كلمة « هو » - معنى ما ذكره من
الوجه الأول في الاعتراض .

* * *

ثم ذكر أبو حامد الوجه الثاني من الاعتراض على قولهم : إنه
لا يوجد صفة تميز أحد المثلين عن صاحبه ، فقال :

* * *

[١٦] - والوجه الثاني : - وفي نسخة « والثاني » - من - وفي نسخة « في » -

الاعتراض ، هو أنا نقول :

أنتم في مذهبكم ما استغنيتم عن تخصيص الشيء عن مثله ؛ فإن العالم وجد
عن - وفي نسخة « من » - سببه - وفي نسخة « سبب » وفي أخرى « مسبب »
وفي رابعة « لسبب » - الموجب له على هيئة - وفي نسخة « هيئات » - مخصوصة ،
بتماثل تفاصيلها - وفي نسخة « نقائضها » - فلم يختص ببعض الوجوه ، واستحالة
تميز - وفي نسخة « تمييز » - الشيء عن مثله - وفي نسخة « فعله » - في العقل
- وفي نسخة « في الفعل » - أو في الزوم - وفي نسخة « وفي الزوم » - بالطبع ،
أو بالضرورة لا تختلف - وفي نسخة « لا تختلف » - إلى قوله : صار ثبوت الوضع

به أولى - وفي نسخة « أولى به » - من تبدل - وفي نسخة « قبول » - الوضع .
متساوية - وفي نسخة بدون كلمة « متساوية » -
وهذا ما - وفي نسخة « مما » - لا مخرج - وفي نسخة « يخرج » - منه - وفي
نسخة « عنه » - .

* * *

[١٦] - قلت : محصل - وفي نسخة « متحصل » - هذا القول ،
أن الفلاسفة يلزمهم أن يعترفوا بأن ههناصفة في الفاعل للعالم تخصص
الشيء عن مثله .

وذلك أنه يظهر أن - وفي نسخة « من أن » - العالم ممكن أن
يكون بشكل غير هذا الشكل .
وبكمية غير هذه الكمية .

لأنه يمكن أن يكون أكبر مما هو عليه ، أو أصغر .
وإذا كان ذلك كذلك ، فهي متائلة في اقتضاء وجوده .

فإن - وفي نسخة بدون عبارة « فإن » - قالت - وفي نسخة
« قال » - الفلاسفة إن العالم إنما يمكن أن يكون بشكله المخصوص
وكمية أجسامه المخصوصة ، وعدده المخصوص .

وإن - وفي نسخة « وإنما » - وفي أخرى « إنما » - هذا التماثل
إنما يتصور في أوقات الحدوث ؛ فإنه - وفي نسخة « وإنه » وفي
أخرى « و » - ليس هنالك وقت ، كان حدوث العالم فيه أولى من
غيره .

قليل لهم : قد كان يمكنكم - وفي نسخة « يمكنهم » - أن
تجيبوا - وفي نسخة « تجاوبوا » ، وفي أخرى « يجاوب » - عن هذا
بأن خلق العالم وقع في الوقت الأصح .

ولكن نريهم - وفي نسخة « نلزمهم » وفي أخرى « قربهم » -
 شيئين مماثلين ، ليس يمكن الفلاسفة أن يدعوا بينهما خلافاً :
 أحدهما : تخصيص جهة الحركة التي - وفي نسخة بدون
 كلمة « التي » - الأفلاك .

والثاني : تخصيص موضع القطبين من الأفلاك ، فإن كل
 نقطتين متقابلتين فرضتا في الخط الواصل من أحدهما إلى الثاني
 - وفي نسخة « الثانية » - بمركز الكرة - وفي نسخة « الكوة » - فإنه
 يمكن أن يكونا قطبين .

فتخصيص - وفي نسخة « بتخصيص » - نقطتين عن سائر
 النقط التي تصلح أن تكون قطباً للكرة - وفي نسخة « للكوة » -
 الواحدة بعينها عن سائر النقط التي في تلك الكرة - وفي نسخة
 « الكوة » - لا يكون - وفي نسخة بدون عبارة « لا يكون » -
 إلا عن صفة مخصصة لأحد المثلين .

فإن قالوا : إنه ليس يصلح أن يكون كل موضع من الكرة - وفي
 نسخة « الكوة » - محلاً للقطبين .

قلنا : وفي نسخة « قيل » - لهم : يلزمكم على هذا الأصل أن
 لا تكون متشابهة - وفي نسخة « متشابه » - الأجزاء . وقد قلتم في
 غير ما موضع - وفي نسخة « غير موضع » - : إنه بسيط ، وإنه
 لموضع - وفي نسخة « لموضع » - هذا كان له شكل بسيط ، وهو
 الكرى .

وأيضاً فإن ادعوا أن فيه مواضع غير مشابهة .

فقد يقال لهم : من أي جهة صارت غير متشابهة بالطبع ؟

هل من جهة أنها جسم ؟

أو من جهة أنها جسم سماوي ؟

ولا يصح عدم التشابه من هاتين الجهتين .
قال - وفي نسخة بدون كلمة « قال » - وإذا كان هذا هكذا ،
فكما يستقيم لهم قولهم : إن الأوقات في حدوث العالم متماثلة ، كذلك
يستقيم لخصومهم أن جميع أجزاء الفلك في كونها أقطاباً متساوية
لا يظهر أن ذلك يختص - وفي نسخة « مختص » - منها بوضع
دون وضع ، ولا بموضع ثوب دون موضع .
فهذا هو تلخيص هذا العناد ، وهو خطي ؛ وذلك أن كثيراً
من الأمور التي ترى بالبرهان أنها ضرورية ، هي في بادئ الرأي
ممكنة .

والجواب : - وفي نسخة « حكى » - عند - وفي نسخة « عن » -
الفلاسفة أنهم يزعمون أن البرهان قام عندهم على أن العالم مؤلف
من خمسة أجسام :

جسم : لا ثقيل ولا خفيف ، وهو الجسم السماوي الكروي
المتحرك دوراً .
وأربعة أجسام :

اثنان منها - وفي نسخة « منهما » -

أحدهما : ثقيل بإطلاق - وفي نسخة « بالإطلاق » - وهي
الأرض التي هي مركز كرة الجسم المستدير .

والآخر : خفيف - وفي نسخة « وخفيف » - بإطلاق - وفي
نسخة « بالإطلاق » - وهي النار التي هي في مقعر الفلك المستدير .

وأن الذي يلي الأرض هو - وفي نسخة « وهو » - الماء ، وهو
- وفي نسخة « وهي » وفي أخرى « هو » - ثقيل بالإضافة إلى الهواء
خفيف بالإضافة إلى الأرض .

ثم يلي الماء الهواء ، وهو خفيف بالإضافة إلى الماء ، وثقيل بالإضافة إلى النار .

وأن سبب استيجاب الأرض للثقل المطلق هو كونها في غاية البعد من الحركة الدائرية .

ولذلك كانت هي المركز الثابت .

وأن السبب في الخفة للنار - وفي نسخة « للخفة للنار » - بإطلاق ، هو أنها - وفي نسخة « أنه » - في غاية القرب من الحركة المستديرة .

وأن الذى بينهما من الأجسام ، إنما يوجد فيه الأمران جميعاً : أعنى الثقل ، والخفة .

لكونهما في الوسط بين الطرفين .

أعنى الموضع الأبعد ، والأقرب .

وأنه لولا الجسم المستدير ، لم يكن هنالك :

لا ثقيل ولا خفيف بالطبع - وفي نسخة بدون عبارة « بالطبع » -

ولا فوق ولا أسفل - وفي نسخة « ولا فوق ولا أسفل » وفي أخرى « ولا أسفل ولا فوق » وفي رابعة « ولا أسفل » فقط - بالطبع ، لا بإطلاق ولا بإضافة .

ولا - وفي نسخة « ولا » - كانت مختلفة بالطبع - وفي نسخة بدون عبارة « بالطبع » - .

حتى تكون الأرض مثلاً من شأنها أن تتحرك إلى موضع مخصوص .

والنار من شأنها أيضاً أن تتحرك إلى موضع آخر .

وكذلك ما بينهما من الأجسام .
وأن - وفي نسخة « فإن » - العالم إنما يتناهى من جهة الجسم الكرى .

وذلك أن - وفي نسخة « أما أن » وفي أخرى « لأن » - الجسم الكرى متناه بذاته وطبعه ؛ إذ يحيط به سطح واحد مستدير .
وأما الأجسام المستقيمة فليست متناهية بذاتها ؛ إذ كان يمكن فيها الزيادة والنقصان .

وإنما هي متناهية لأنها في وسط الجسم الذى - وفي نسخة بدون عبارة « يمكن فيها . . . الجسم الذى » - لا يمكن - وفي نسخة بدون كلمة « لا » - فيه - وفي نسخة « فيها » - زيادة - وفي نسخة « الزيادة » - ولا نقصان - وفي نسخة « والنقصان » - .
ولذلك كان - وفي نسخة « كانت » وفي أخرى « كانت فيه » - متناهياً - .

وفي نسخة غير متناهية - بذاته - وفي نسخة « بذاتها » -
وأنه لمكان - وفي نسخة « لما كان » - هذا ، لم يصح أن يكون الحرم المحيط بالعالم - وفي نسخة بدون عبارة « بالعالم » - إلا كزياً .

وإلا فكانت - وفي نسخة « لكانت » - الأجسام يجب أن تنتهى :

إما إلى أجسام آخر ، وعمر - وفي نسخة « وهو » وفي أخرى « وغير » وفي رابعة « أو غير » - ذلك إلى غير نهاية .
وإما أن تنتهى إلى الخلاء .

وقد تبين امتناع الأمرين .
فمن تصَوَّرَ - وفي نسخة « فَمِنْ تَصَوُّرٍ » - هذا علم أن كل عالم يفرض ، لا يمكن أن يكون إلا من هذه الأجسام .

وأن الأجسام لا تخلو أن تكون :

إما مستديرة ، فتكون لا ثقيلة ولا خفيفة .

وإما مستقيمة فتكون إما ثقيلة ، وإما خفيفة ، أعني :

إما ناراً وإما أرضاً - وفي نسخة « إما نار ، وإما أرض » -
وإما ما بينهما .

وأن هذه لا تكون إلا مستديرة ، أو في محيط مستدير ، لأن
كل جسم :

إما أن يكون متحركاً من الوسط .

أو إلى الوسط .

وإما حول - وفي نسخة « حوالى » - الوسط .

وأن من تحركات - وفي نسخة « تحركات » وفي أخرى
« بحركات » - الأجرام - وفي نسخة « الأجسام » - السماوية ،
مميّناً وشمالاً ، امتزجت الأجسام ، وكان - وفي نسخة « وكانت » -
منها جميع الكائنات المتضادة .

وأن هذه الأجسام الأربعة المتضادة - وفي نسخة بدون
كلمة « المتضادة » - لاتزال من أجل هذه الحركات ، في كون
دائم وفساد دائم ، أعني في أجزائها .

وأنه لو تعطلت حركة من هذه الحركات لفسد هذا - وفي
نسخة بدون كلمة « هذا » - النظام والترتيب .

إذ كان ظاهراً أن هذا النظام يجب أن يكون تابعاً للعدد - وفي
نسخة « للعادة » - الموجود من هذه الحركات ، وأنه لو كانت
أقل ، أو أكثر لاختل هذا النظام ، أو كان نظاماً - وفي نسخة
« النظام » - آخر .

وأن عدد هذه الحركات :

إما على طريق الضرورة في وجود ما هنا - وفي نسخة
« ما ههنا » -
وإما على طريق الأفضل .

* * *

وهذا كله ، فلا تطمع ههنا^(١) - وفي نسخة « هنا » - في
تنبيه - وفي نسخة « في تنبيهه » - برهان .
فإن - وفي نسخة « وإن » - كنت من أهل البرهان فانظره في
موضعه .

واسمع ههنا - وفي نسخة « هنا » - أقاويل هي أقنع من
أقاويل هؤلاء - فإنها وإن لم تفدك - وفي نسخة « تفيدك » - اليقين
فإنها تفيدك غلبة ظن ؛ تحركك ، إلى وقوع اليقين بالنظر في
العلوم . وذلك - وفي نسخة « وعليك » - أن تتوهم أن كل كرة من
الأكر السماوية ، فهي حية ، من قبل أنها ذوات أجسام محدودة
المقدار والشكل ، وأنها متحركة بذاتها من جهات محدودة ، لا من
أى جهة اتفقت .

وكل ما هذا صفته فهو حي ضرورة .

أعنى أنه إذا رأينا جسماً محدود الكيفية والكمية يتحرك في
المكان من قبل ذاته ، من جهة محدودة منه ، لا من قبل شيء
خارج عنه ، ولا من أى جهة اتفقت من جهاته .
وأنه يتحرك معاً إلى وجهتين - وفي نسخة « وجهين » - متقابلتين

(١) هذه هي المرة الثانية التي يصرح فيها ابن رشد بأنه لا ينبغي أن يخوض ههنا في ذكر براهين .

– وفي نسخة « متقابلين » – قطعنا – وفي نسخة « فظننا » – أنه حيوان .

ولما قلنا : لا من قبل شيء خارج ؛ لأن الحديد يتحرك إلى حجر المغناطيس ، إذا حضره حجر المغناطيس من خارج . وأيضاً فهو يتحرك أيضاً إليه من أى جهة اتفقت .

وإذا – وفي نسخة « فإذا » – صح هذا ، فالأجسام السماوية فيها مواضع ؛ هي أقطاب بالطبع ، لا يصح أن تكون الأقطاب منها في غير ذلك الموضع .

كما أن الحيوانات التي ههنا – وفي نسخة « هنا » – لها أعضاء مخصوصة ، في مواضع مخصوصة من أجسامها ، لأفعال مخصوصة ؛ ليس يصح أن تكون في مواضع آخر منها ، مثل أعضاء الحركة ؛ فإنها في مواضع محدودة من الحيوانات .

والأقطاب هي من الحيوان الكرى الشكل بمنزلة هذه الأعضاء أعني أنها أعضاء الحركات .

ولا – وفي نسخة « لا » – بين الحيوان الكرى الشكل – وفي نسخة « الكرى الجسم » – في ذلك ، والغير كرى – وفي نسخة « الكرى » –

إلا أن هذه الأعضاء تختلف في الحيوان الغير كرى – وفي نسخة « الكرى » – بالشكل والقوة .

وهي في الحيوان الكرى تختلف بالقوة فقط ؛ ولذلك ظن بها في بادئ الرأي أنها لا تختلف ، وأنها – وفي نسخة « وأنه » – يمكن – وفي نسخة « ممكن » – أن يكون القطبان في فلك – وفي نسخة « الفلك » – أى – وفي نسخة « أية » – نقطتين اتفقت .

فكما - وفي نسخة « وذلك » - أنه لو قال قائل : إن هذه الحركة في هذا النوع من الحيوان ، أعنى الذى ههنا ، يجوز أن تكون فيه في أى موضع اتفق - وفي نسخة « اتفقت » - منه .

وأن تكون منه في الموضع - وفي نسخة « المواضع » - الذى هي فيه ، نوع - وفي نسخة « موضع » - آخر من الحيوان .

لكان أهلاً أن يضحك به ؛ لأنها - وفي نسخة « لأنه » - إنما جعلت في كل حيوان في الموضع الأوفق لطباع ذلك الحيوان ، أو في المواضع الذى لا يمكن غيره في حركة ذلك الحيوان كذلك الأمر في اختلاف الأجرام السماوية في مواضع - وفي نسخة - « في موضع » - الأقطاب منها .

وذلك أن - وفي نسخة « وذلك أنها » - ليست الأجرام السماوية واحدة بالنوع - وفي نسخة بدون عبارة « بالنوع » - كثيرة بالعدد بل هي كثيرة بالنوع ، كأشخاص الحيوانات المختلفة ، وإن كان ليس يوجد إلا شخص واحد من النوع فقط - وفي نسخة « من النوع فيها » - .

قلت - وفي نسخة بدون عبارة « قلت » - : وهذا الجواب بعينه ، هو الذى يقال في جواب لم كانت السموات تتحرك إلى جهات مختلفة ؟

وذلك أن من جهة أنها حيوانات لزم أن تتحرك من جهات محدودة ، كالحال ، في اليمين ، والشمال ، والأمام ، والخلف . التى هي جهات محدودة - وفي نسخة بدون كلمة « محدودة » - بالحركات - وفي نسخة « بحركة » - للحيوان - وفي نسخة « للحيوانات » - إلا أنها في الحيوانات المختلفة مختلفة بالشكل والقوة ، وهى في الأجسام السماوية مختلفة بالقوة ؟
ولهذا - وفي نسخة « وأما » وفي أخرى « أما » - ما يرى أرسطو

أن للسماء يمينا وشمالا ، وأماما وخلفا ، وفوقا - وفي نسخة « وفوق » - وأسفل .

فاختلاف الأجرام السماوية في جهات الحركات هو - وفي نسخة « هي » - لاختلافها في النوع ، وهو شيء يخصها ، أعني أنه - وفي نسخة « أنها » - تختلف أنواعها باختلاف جهات - وفي نسخة « جهة » - حركاتها .

فتوهم - وفي نسخة « وكون » وفي أخرى « وكونه » - الجرم السماوي الأول حيواناً واحداً بعينه ، اقتضى له طبعه : إما من جهة الضرورة .

أو من جهة الأفضل .

أن يتحرك بجميع أجزائه حركة واحدة من المشرق إلى المغرب . وسائر الأفلاك اقتضت لما طبيعتها أن تتحرك بخلاف هذه الحركة . وأن الجهة التي اقتضتها طبيعة جرم الكل هي أفضل الجهات ، لكون هذا الجرم هو أفضل الأجرام . والأفضل في المتحركات واجب أن يكون له الجهة الأفضل .

* * *

وهذا - وفي نسخة « هذا » - كله بين ههنا بهذا النحو الإقناع ، وهو بين في موضعه - وفي نسخة « في مواضعه » - برهان^(١) .

وهو ظاهر قوله تعالى :

(لا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ) .

و (لا تَبْدِيلَ لِمَا خَلَقَ اللَّهُ) .

(١) ابن رشد يتحاشى الخوض في البراهين في هذا الكتاب انظر ص ١١٧ ، ١٢١ .

وإن - وفي نسخة « فإن » - كنت تحب أن تكون من أهل البرهان^(١) فعليك التماسه في موضعه - وفي نسخة « في موضعه » -

* * *

وأنت لا يعسر عليك إذا فهمت هذا فهم خلل الحجج^(٢)؛
- وفي نسخة « خلل ، وأما الحجج » - التي احتج بها أبو حامد ههنا
في تماثل الحركتين المختلفتين بالإضافة إلى جرم جرم من - وفي
نسخة « جرم من » وفي أخرى « جرم جرم » - الأجرام السماوية .
وبالإضافة إلى ما ههنا ، فإنه يخيل في بادئ الرأي أن
الحركة الشرقية - وفي نسخة « الشرقية » - يمكن أن تكون لغير
الفلك الأول .

وأنه يمكن أن يكون له الحركة المغربية .
وهذا كما قلنا ، هو - وفي نسخة بدون كلمة « هو » - مثل من
يخيل أن جهة الحركة في السرطان يمكن أن تكون جهة الحركة في
الإنسان .

وإنما لم - وفي نسخة بدون كلمة « لم » - يعرض هذا الظن
في الإنسان والسرطان ، لموضع اختلاف الشكل فيهما . وعرض
هذا في الأكر السماوية لموضع اتفاق الشكل .

* * *

ومن نظر إلى مصنوع من المصنوعات لم تتبين - وفي نسخة
« تبين » - له حكمته ، إذا لم تتبين - وفي نسخة « تبين » - له
الحكمة المقصودة بذلك المصنوع ، والغاية المقصودة منه .

(١) هذه هي المرة الثالثة التي يعلن فيها ابن رشد تحاشيه عن أن يخوض في هذا الكتاب خوض
المبرهين انظر ما سبق ص ١٢٠ .

(٢) يتهم ابن رشد الغزالي بضعف في الأدلة التي استعملها .

وإذا لم يقف أصلاً على حكمته ، أمكن أن يظن أنه ممكن أن يوجد ذلك المصنوع وتلك الحكمة - وفي نسخة بدون عبارة « وتلك الحكمة » - وهو بأى شكل ، اتفق ، وبأى كمية اتفقت - وفي نسخة « اتفق » - وبأى وضع اتفق لأجزائه ، وبأى تركيب اتفق .

وهذا - وفي نسخة « هذا » - بعينه هو الذى اتفق للمتكلمين مع الجرم السماوى .

وهذه - وفي نسخة « وهذا » - كلها ظنون فى بادئ الرأى . وكما أن من يظن هذه الظنون فى المصنوعات ، هو جاهل بالمصنوعات ، وبالصانع ، وإنما عنده فيها ظنون غير صادقة ، كذلك الأمر فى المخلوقات .

* * *

فتبين هذا الأصل ، ولا تعجل وتحكم على مخلوقات الله تعالى سبحانه ببادئ الرأى ، فتكون من الذين قال فيهم سبحانه : [قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا ، الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَّهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا] .

جعلنا الله تعالى من أهل البصائر ، وكشف عنا حجب الجهالة إنه منعم كريم .

* * *

والاطلاع - وفي نسخة « وأما » على الأفعال الخاصة بالأجرام السماوية ، هو - وفي نسخة « فهو » - الاطلاع على ملكوتها الذى اطلع عليه إبراهيم عليه السلام ، حيث يقول سبحانه :

[وَكَذَلِكَ نُرَى إِبْرَاهِيمَ مَلِكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ
مِنَ الْمُوقِنِينَ]

ولنتقل ههنا - وفي نسخة ولنتقل ههنا إلى - قول أبي حامد
في الحركات ، وهو هذا .

* * *

[١٧] - قال أبو حامد رحمه الله :
والإلزام - وفي نسخة « الإلزام » - الثاني - وفي نسخة بدون كلمة « الثاني » -
تعيين جهة - وفي نسخة « تعيين » بدون كلمة « جهة » وفي أخرى « في تعيين
جهة » - حركة - وفي نسخة - حركات - الأفلاك ، بعضها من المشرق إلى
المغرب ، وبعضها بالعكس إلى قوله : « كان لخصومهم دعوى الاختلاف في
الأحوال والهيئات » .

[١٧] - قلت - وفي نسخة بدون عبارة « قلت » - وأنت
فلن يخفى عليك الإقناع في هذا القول مما تقدم - وفي نسخة
« مما تقدم » وفي أخرى بدون هذه العبارة - والجواب - وفي نسخة
« في الجواب » - عنه .

وأن هذا - وفي نسخة « هذا » - كله من فعل من لم يفهم
تلك الطبائع الشريفة ، والأفعال المحكمة التي كونت - وفي نسخة
« كانت » - من أجلها ، وشبه علم الله تعالى بعلم الإنسان
الجاهل .

* * *

[١٨] - وقوله :

فإن قالوا : الجهتان متقابلتان متضادتان ، فكيف يتساويان ؟

قلنا : - وفي نسخة « فإن قلنا » - هذا كقول القائل : المتقدم والمتأخر - وفي نسخة « التقدم والتأخر » - في وجود العالم يتضادان - وفي نسخة « متضادان » - فكيف يدعى تشابههما .

ولكن الذى - وفي نسخة « الذين » وفي أخرى بدونها - زعموا أنه يعلم تشابه الأوقات - وفي نسخة « الآتات » - المختلفة - وفي نسخة بدون كلمة « المختلفة » - بالنسبة إلى إمكان الوجود .

وإلى - وفي نسخة « وإلى أن » وفي أخرى « وأن » - كل مصلحة يتصور فرضها - وفي نسخة « فرضه » - في الوجود .

فكذلك يعلم تساوى الأحياء - وفي نسخة « يتساوى الأحياء » وفي أخرى « تساوى الأحياء » - والأوضاع والإمكان والجهاات ، بالنسبة إلى تلك المصلحة - وفي نسخة « بالنسبة إلى قبول الحركة وكل مصلحة تتعلق بها » -

* * *

[١٨] - هو قول ظاهر البطلان^(١) في نفسه .

فإنه إن - وفي نسخة « إذا » - سلم أن إمكان وجود الإنسان وعدمه هو - وفي نسخة « وهو » وفي أخرى بدونها « - على السواء - في المادة التي خلق منها الإنسان .

وأن ذلك دليل على وجود مرجح فاعل للوجود، دون العدم ، فليس يمكن أن يتوهم أن إمكان الإبصار من العين ، ولا إبصار - وفي نسخة « والإبصار » وفي أخرى « وله إبصار » - هو على السواء .

وذلك أنه ليس لأحد أن يدعى - وفي نسخة « ليس يمكن أن يتوهم » - أن الجهات المتقابلة متماثلة ، ولكن له أن يدعى

(١) هذا لون من المناظرة ذات الهدف الواضح التي يتهم أحد الطرفين الطرف الآخر بأنه يعول على

شيء فاسد ، يظنه صحيحاً .

أن القابل - وفي نسخة « الفاعل » - لهما متماثل - وأنه يلزم عنهما أفعال متماثلة .

وكذلك المتقدم والمتأخر ليس هما متماثلين من حيث هذا - وفي نسخة « من حيث إن هذا » - متقدم ، وهذا متأخر . وإنما - وفي نسخة « وأقول » - يمكن أن يدعى أنهما متماثلان في قبول الوجود . وهذا - وفي نسخة « ولهذا » - كله ليس بصحيح ؛ فإن الذي يلزم المتقابلات بالذات أن تكون القابلات لها مختلفة . وأما أن يكون قابل فعل الأضداد واحداً في وقت واحد ، فذلك مما لا يمكن .

والفلاسفة - في نسخة « وإنهم » - لا يرون إمكان وجود الشيء وعدمه على السواء في وقت واحد . بل زمان إمكان الوجود غير زمان عدمه . والوقت عندهم شرط في حدوث ما يحدث ، وفي فساد ما يفسد .

ولو كان زمان إمكان وجود - وفي نسخة « وجود إمكان » - الشيء وزمان عدمه واحداً ، أعني في مادة الشيء القرية ، لكان وجوده - وفي نسخة « وجوداً » - فاسداً لإمكان عدمه . ولكان إمكان الوجود والعدم إنما هو من جهة الفاعل ، لا من جهة القابل .

ولذلك من - وفي نسخة « أقول من » وفي أخرى « أقول ولذلك من » - رام من هذه الجهة إثبات الفاعل . فهو قول مقنع جدلي ، لا برهاني ، وإن كان يظن به (أبي نصر) و (ابن سينا) أنهما سلكا في إثبات أن كل فعل له فاعل ، هذا المسلك^(١) ، وهو

(١) ابن رشد يتخذ الفارابي وابن سينا في مسلكهما الذي سلكا في إثبات وجود الله .

مسلك لم - وفي نسخة « لا » - يسلكه المتقدمون .
 وإنما اتبع هذان الرجلان فيه المتكلمين من أهل ملتنا .
 وأما بالاضافة - وفي نسخة « وإنما بالاضافة » - إلى حدوث الكل
 عند من يرى حدوثه ، فليس يتصور فيه متقدم ولا متأخر ؛ لأن
 المتقدم والمتأخر في الآنات ، إنما يتصوران بالاضافة إلى الآن
 الحاضر .

وإذا لم يكن قبل حدوث العالم عندهم زمان ، فكيف يتصور
 أن يتقدم على الآن الذى حدث فيه العالم . ولا يمكن أن يتعين
 وقت لحدوث العالم لأن قبله :

إما - وفي نسخة « وإما » - أن لا يكون زمان .
 وإما أن يكون - وفي نسخة بدون كلمة « يكون » - زمان
 لا نهاية له .

وعلى كلا الوجهين لا يتعين له - وفي نسخة « لا يتعلق به » -
 وقت مخصوص تتعلق به الإرادة .

فلذلك كان هذا الكتاب أليق لفظ به - وفي نسخة « الأليق به
 لفظ » وفي أخرى « وأليق اللفظ به » ؛ وفي رابعة « الأليق به » -
 كتاب التهافت بإطلاق ، لا تهافت الفلاسفة ، لأن الذى يفيد
 الناظر هو أن تهافت^(١) - وفي نسخة « أنه تهافت » -

* * *

(١) هب أن النزاع قد تهافت حقاً في هذه المسألة ، فهل يسوغ ذلك أن يحكم ابن رشد على الكتاب
 كله بما حكم به في خصوص هذه المسألة ؟ وكيف وقد سبق لابن رشد أن قال في بداية كتابه (فإن
 الغرض في هذا القول أن نبين مراتب الأقاويل المثبتة في كتاب التهافت لأبي حامد في التصديق والإقناع ،
 وقصور أكثرها عن رتبة اليقين والإقناع) ؟

ومعنى ذلك أن في كتاب تهافت الفلاسفة ما يبلغ رتبة اليقين والبرهان . فكيف جاز لابن رشد أن يدخل
 ما يبلغ رتبة اليقين والبرهان ضمن ما حكم عليه بأنه تهافت بإطلاق ؟ إن الأولى يكبار المفكرين أن لا
 يرسلوا أحكامهم بإطلاق ، وإنما يقيدها بما يلزمها من قيود ؛ ليظل لأقوالهم اعتبارها وقدرها بما هي أقوال
 قادة الرأي والفكر .

[١٩] - وقوله :

وإن - وفي نسخة « فإن » وفي أخرى بدون العبارتين - ساغ لهم دعوى الاختلاف مع هذا التشابه - وفي نسخة « مع التشابه » وفي أخرى « مع المشابهة » - كان لخصومهم دعوى الاختلاف في الأحوال والهيئات أيضاً - وفي نسخة بدون كلمة « أيضاً » -

[١٩] - يريد أنه - إن صح للفلاسفة دعواهم الاختلاف في جهات الحركات ، صح لخصومهم دعوى الاختلاف - وفي نسخة بدون عبارة « في جهات الحركات ... الاختلاف » - في الأزمنة ، مع اعتقادهم التشابه فيها .

وهذه معاندة بحسب قول القائل ، لا بحسب الأمر في نفسه ، إذا سلم التناسب بين الجهات المتقابلة - وفي نسخة بدون كلمة « المتقابلة » - والأزمنة المتخالفة - وفي نسخة بدون كلمة « المتخالفة » -

وقد يعاند هذا لعدم - وفي نسخة « بعدم » - التناسب في هذا الغير - وفي نسخة « التغير » وفي أخرى « التغير » - من - وفي نسخة « بين » - الأزمنة والجهات .

وللخصم أن يلتزم - وفي نسخة « يلزم » - التساوى بينهما في دعوى الاختلاف ودعوى التماثل - وفي نسخة « المماثلة » - فلذلك كانت هذه كلها أقاويل جدلية^(١).

* * *

(١) حكم ابن رشد على النقاش في هذا المقام بأنه تدل على مستوى الجدل انظر صفحات ١١٧ ،

[٢٠] - قال أبو حامد :

الاعتراض الثانى : على أصل دليلهم أن يقال إنكم - وفى نسخة « إنه » وفى أخرى بدونهما - استبعدتم حدوث حادث من قديم ، ولا بد لكم من الاعتراف به ؛ فإن فى العالم حوادث ، ولها أسباب . فإن استندت الحوادث إلى الحوادث - وفى نسخة « فإن تسلسلت الحوادث » - إلى غير نهاية ، فهو محال ؛ وليس - وفى نسخة « فليس » - ذلك مما يعتقده عاقل - وفى نسخة « معتقد » -

ولو كان ذلك ممكناً ، لاستغنىم عن الاعتراف بالصانع ، وإثبات واجب وجود - وفى نسخة « الوجود » وفى نسخة بدونهما - وهو مستند الكائنات . وإذا كانت الحوادث لها طرف ينتهى تسلسلها إليه - وفى نسخة « تسلسلتها إليه » وفى أخرى « إليه تسلسلها » - فيكون ذلك الطرف - وفى نسخة بدون كلمة « الطرف » - هو القديم . فلا بد إذن على أصلهم من تجويز صدور حادث من قديم .

* * *

[٢١] - قلت : لو أن الفلاسفة أدخلوا الموجود القديم فى الوجود من قبل الوجود - وفى نسخة « الموجود » - الحادث على هذا النحو من الاستدلال .

أى لو وضعوا أن الحادث بما هو حادث إنما يصدر عن قديم ، لما كان لهم محيص من أن ينفكوا عن الشك فى هذه المسألة .

لكن ينبغى أن تعلم أن الفلاسفة يجوزون وجود حادث - وفى نسخة « حدوث حادث » - عن حادث إلى غير نهاية بالعرض ، إذا كان ذلك متكرراً فى مادة منحصرة ، متناهية . مثل أن يكون فساد الفاسد - وفى نسخة « فاسد الفاسد » - منهما شرطاً وجود الثانى فقط .

مثال ذلك : - وفي نسخة « أقول » بدل « مثال ذلك » - أنه واجب أن يتكون - وفي نسخة « يكون » - عندهم - وفي نسخة بدون عبارة « عندهم » - إنسان عن إنسان ، بشرط أن يفسد الإنسان المتقدم حتى يكون هو المادة التي يتكون - وفي نسخة « يكون » - منها الثالث .

مثال ذلك : - وفي نسخة « صورة ذلك » - أن تتوهم إنسانين ، فعل الأول منهما الثاني - من مادة إنسان فاسد - وفي نسخة « ثان » -

فلما صار الثاني - وفي نسخة بدون كلمة « الثاني » - إنساناً بذاته ، فسد الإنسان الأول ، فصنع الإنسان الثاني - وفي نسخة بدون عبارة « الإنسان الثاني » - من مادته - وفي نسخة « مادة » - إنساناً ثالثاً . ثم فسد الإنسان الثاني فصنع من مادته - وفي نسخة « مادة » - الإنسان الثالث إنساناً رابعاً .

فإنه يمكن أن نتوهم في مادتين تأتي الفعل إلى غير نهاية ، من غير أن يعرض في ذلك - وفي نسخة « لذلك » وفي أخرى « من ذلك » - محال ، وذلك ما دام الفاعل باقياً .

فإن كان هذا الفاعل الأول - وفي نسخة بدون كلمة « الأول » - لا أول لوجوده ولا آخر ، كان هذا الفعل لا أول لوجوده ولا آخر كما تبين فيما سلف .

وكذلك يعرض أن يتوهم فيهما - وفي نسخة « فيها » - في الماضي .

أعني أنه متى كان إنسان - وفي نسخة « إنساناً » وفي أخرى « الإنسان » - فقد كان قبله إنسان فعله وإنسان فسد .

وقبل ذلك الإنسان إنسان - وفي نسخة بدون كلمة «إنسان» -
فعله ، وإنسان فسد .

وذلك أن - وفي نسخة «أنه» - كل ما هذا شأنه ، إذا استند
إلى فاعل قديم ، فهو في طبيعة الدائرة - وفي نسخة «الزيادة» -
ليس يمكن فيه كل^(١) .

وأما لو كان إنسان عن إنسان ، من مواد لا نهاية لها ، أو
يمكن - وفي نسخة «أو أمكن» وفي أخرى «وأمكن» - أن
يتزايد - وفي نسخة «يزيد» - تزييداً لا نهاية له ، لكان مستحيلاً ؛
لأنه كان يمكن أن توجد مادة لا نهاية لها .

فكان يمكن أن يوجد كل غير متناه ، لأنه إن وجد كل
متناه - وفي نسخة «متناهياً» - يتزايد تزييداً لا نهاية له من غير أن
يفسد منه شيء ، أمكن أن يوجد كل غير - وفي نسخة بدون
كلمة «غير» - متناه - وفي نسخة بدون عبارة «لأنه إن وجد . .
غير متناه» -

وهذا - وفي نسخة «وهو» - شيء قد بينه الحكميم - وفي
نسخة «الحكماء» - في السماع .

فأذن الجهة التي منها أدخل القدماء - وفي نسخة «أدخل
القدماء منها» - موجوداً قديماً ليس بمتغير أصلاً ، ليست - وفي
نسخة «ليس» - هي من جهة وجود الحادث عنه ، بما هي حادثة .
بل بما هي قديمة بالجنس .

والأحق عندهم أن يكون هذا المرور إلى غير نهاية لازماً عن

(١) يعني حداً محدوداً .

وجود - وفي نسخة « موجود » فاعل قديم ؛ لأن الحادث إنما يلزم أن يكون بالذات عن سبب حادث .

وأما الجهة التي من قبلها أدخل القدماء في الوجود موجوداً أزلياً واحداً بالعدد من غير أن يقبل ضرباً من ضروب التغير - وفي نسخة « التغير » - فجھتان .

إحدهما : أنهم ألفوا هذا الوجود الدوري قديماً .
وذلك أنهم ألفوا كون الواحد الحاضر فساداً لما قبله - وفي نسخة بزيادة « وكون هذا الفاسد فساداً لما قبله » -
وكذلك فساد الفاسد منهما ألفوه كوناً لما بعده .

فوجب - وفي نسخة « فأوجبوا » - أن يكون هذا التغير للقديم :

عن محرك قديم .
ومتحرك قديم غير متغير في جوهره .
وإنما هو متغير في المكان بأجزائه . أى يقرب من بعض الكائنات ويبعد - وفي نسخة « ويبعد » - فيكون ذلك سبباً لفساد الفاسد منهما ، وكون الكائن .

وهذا الجرم السماوى هو - وفي نسخة « وهذا هو الجرم السماوى وهذا الجرم هو » - الموجود الغير متغير - وفي نسخة « المتغير » - إلا في الأين لا في غير ذلك ، من ضروب التغير - وفي نسخة « التقارير » -

فهو سبب للحوادث من جهة أفعاله الحادثة .
وهو من جهة اتصال هذه الأفعال له ، أعنى أنه لا أول لها ولا آخر ، عن سبب لا أول له ولا آخر .

والوجه الثانى : الذى من قبله أدخلوا موجوداً قديماً ، ليس
بجسم أصلاً ، ولا ذى هوى ، هو أنهم وجدوا جميع أجناس
الحركات ترتقى إلى الحركة فى المكان .

ووجدوا - وفى نسخة « ووجود » - الحركة - وفى نسخة بدون
كلمة « الحركة » - فى المكان ترتقى - وفى نسخة « ولا ترتقى » - ؛
إلى متحرك من ذاته ، عن محرك أول ، غير متحرك أصلاً ،
لا بالذات ولا بالعرض .

وإلا - وفى نسخة « وإلا لما » - وجدت محركات متحركات
- وفى نسخة « ومتحركات » - معاً غير متناهية . وذلك مستحيل .
فيلزم أن يكون هذا المحرك الأول أزلياً ، وإلا لم يكن أولاً .

وإذا كان ذلك كذلك ، فكل حركة فى الوجود ، فهى
ترتقى إلى هذا المحرك بالذات ، لا بالعرض .

وهو الذى يوجد مع كل متحرك فى حين - وفى نسخة « حله » -
ما يتحرك .

وأما كون محرك - وفى نسخة « متحرك » وفى أخرى « محرك
متحرك » - قبل محرك - وفى نسخة « قبل محرك متحرك » - مثل إنسان
- وفى نسخة « الإنسان » - يولد إنساناً ؛ فذلك بالعرض لا بالذات .

وأما المحرك الذى هو شرط فى وجود - وفى نسخة بدون كلمة
« وجود » - الإنسان من أول تكوينه إلى آخره ، بل من أول
وجوده إلى انقضاء وجوده ، فهو هذا المحرك .

وكذلك وجوده هو شرط فى وجود جميع الموجودات ، وشرط
فى حفظ السموات والأرض وما بينهما .

وهذا كله ليس يتبين - وفي نسخة « يبين » - في هذا الموضع
برهان^(١)، ولكن - وفي نسخة « لكن » - بأقوال هي من جنس
هذا القول . وهي أقنع من أقوال الخصوم عند من أنصف .

وإن تبين لك هذا - وفي نسخة « ذلك » - فقد استغنيت عن
الانفصال الذي ينفصل به أبو حامد عن خصماء الفلاسفة في توجه
- وفي نسخة « وجه » - الاعتراض عليهم في هذه المسألة ؛ فإنها
انفصالات ناقصة ؛ لأنه إذا لم تتبين - وفي نسخة « تبين » -
الجهة التي من قبلها أدخلوا موجوداً أزلياً في الوجود، لم يتبين - وفي
نسخة « لم يتبين له » - وجه انفصالهم عن وجود الحادث عن
الأزلي .

وذلك هو كما قلنا .

بتوسط ما هو أزلي في جوهره - وفي نسخة « في جوهر » -
كائن فاسد في حركاته الجزئية ، لا في الحركة - وفي نسخة
« حركته » - الكلية الدورية .

أو بتوسط ما هو من الأفعال - وفي نسخة « في الانفعال » -
أزلي - وفي نسخة « أولى » - بالجنس ، أي - وفي نسخة بدون كلمة
« أي » - ليس له أول ، ولا آخر .

* * *

[٢١] - قال أبو حامد - وفي نسخة « فقول أبي حامد » - مجيباً عن

الفلاسفة :

فإن قيل - وفي نسخة « قلت » وفي أخرى « فإن قلنا » - : نحن لا نبعد
صلور حادث من قديم - وفي نسخة « القديم » - ، أي حادث كان ، بل نبعد
صلور حادث من قديم - وفي نسخة بدون عبارة « من قديم » - هو أول الحوادث

(١) وأيضاً يكرر ابن رشد أنه لا يرى أن يخوض في كتابه هذا ، في براهين . انظر ما سبق ص ١٢٧ .

— وفي نسخة « الحوادث من القديم » — إذ لا تفارق حالة — وفي نسخة « حال » —
الحدث ما قبله في ترجيح — وفي نسخة « ترجح » — جهة الوجود ، لا من حيث
حضور — وفي نسخة « تصور » — وقت ، ولا آلة ، ولا شرط ، ولا طبيعة ،
ولا غرض ، ولا سبب من الأسباب ، يحدّد حاله — وفي نسخة « يحدّله حاله »
وفي أخرى « يحدّد حاله » وفي رابعة « يحدّد الحالة » وفي خامسة بدون هذه العبارة —
وأما — وفي نسخة « فأما » — إذا لم يكن هو الحادث الأول ، جاز أن يصلر
منه ، عند حدوث شيء آخر ، من استعداد المحل القابل ، وحضور — وفي نسخة
« أو حضور » وفي أخرى « أو حصول » — الوقت الموافق ، أو ما — وفي نسخة
« وما » — جرى — وفي نسخة « يجرى » — هذا المجرى .

ولما أورد أبو حامد عنهم هذا الجواب قال مجيباً لهم :
أما السؤال — وفي نسخة « فالسؤال » — في حصول الاستعداد وحضور — وفي
نسخة « وحصول » — الوقت . وكل ما يتجدد فيه ، فقائم — وفي نسخة « قائم »
وفي أخرى بحذفها —

فإما أن يتسلسل إلى غير نهاية .

أو ينتهي إلى قديم يكون أول حادث منه .

* * *

[٢١] — قلت — وفي نسخة « أقول » — هذا — وفي نسخة
— « وهذا » — السؤال هو الذي سألهم أو لا عنه — وفي نسخة بدون
عبارة « عنه » —

وهذا النوع من الإلزام ، هو الذي ألزمهم منه — وفي نسخة
« من » — أن يصدر حادث من قديم .

ولما — وفي نسخة « فلما » — أجاب — وفي نسخة « جاوب » —
عنهم بجواب لا يطابق السؤال ، وهو تجويز حادث عن قديم ،
لا حادث أول .

أعاد عليهم السؤال مرة ثانية .

والجواب : عن هذا السؤال ، هو ما تقدم ، من وجه صدور الحادث عن القديم الأول ، لا عما هو حادث ، بل عما هو أزلى ، من جهة أنه أزلى - وفي نسخة بدون عبارة « من جهة أنه أزلى » - بالجنس حادث بالأجزاء .

وذلك أن كل فاعل قديم عندهم ، إن صدر عنه حادث بالذات ، فليس هو القديم الأول عندهم . وفعله عندهم مستند - وفي نسخة « مسند » وفي نسخة بدونها - إلى - وفي نسخة بدون كلمة « إلى » - القديم الأول .

أعني حضور شرط فعل القديم الذي ليس بأول يستند - وفي نسخة « أن يستند » - إلى القديم الأول ، على الوجه الذي يستند - وفي نسخة « يسند » - المحدث - وفي نسخة « إلى المحدث » - إلى القديم - وفي نسخة « عن القديم » - الأول ، وهو الاستناد - وفي نسخة « الإسناد » - الذي هو بالكل لا بالأجزاء - وفي نسخة « بالجزء » -

ثم أتى بجواب - وفي نسخة « ثم أما بجواب » - عن الفلاسفة بأن صور بعض^(١) التصوير مذهبهم .

ومعناه إنما يتصور حادث عن قديم - وفي نسخة بدون عبارة « عن قديم » - إلا بوساطة - وفي نسخة « بوساطة » - حركة دورية تشبه القديم من جهة أنها - وفي نسخة « أنه » - لا أول لها ولا آخر

وتشبه الحادث بأن كل جزء منها يتوهم ، فهو كائن فاسد

(١) هذه التهمة إن صحت ، تكون مأخذاً قوياً ضد النزاع .

— وفي نسخة « وفاسد » — فتكون — وفي نسخة « وتكون » — هذه الحركة بحدوث أجزائها مبدأ للحوادث — وفي نسخة « مبدأ الحوادث » — وتكون — وفي نسخة « فتكون » — بأزلية — وفي نسخة « بأزليته » وفي أخرى « أزلية » — كليتها فعلا للأزلى .

* * *

[٢٢] — ثم قال في الاعتراض على هذا النحو من قبله — وفي نسخة « قبل » — صدور — وفي نسخة « صدر » — الحادث عن القديم الأول ، على مذهب الفلاسفة ، فقال — وفي نسخة « يقال » — لهم :
الحركة الدورية — وفي نسخة بزيادة « التي هي المستند » — أحداث هي — وفي نسخة « أحداثه » وفي أخرى « حادثة » وفي رابعة « حادث » — أم قديمة ؟ — وفي نسخة « قديم » —

فإن كانت قديمة — وفي نسخة « كان قديماً » — فكيف صارت — وفي نسخة « صار » — مبدأ — وفي نسخة « مبدأ أول » — للحوادث — وفي نسخة « لأول الحوادث » — وفي أخرى « مبدأ أول الحوادث » —

وإن كانت حادثة — وفي نسخة « وإن كان حادثاً » — افتقرت — وفي نسخة « افتقر » وفي أخرى « افتقرت » — إلى حادث — وفي نسخة « حادث آخر » وفي أخرى « محدث » — وتسلسل الأمر — وفي نسخة بدون كلمة « الأمر » — .
وقولهم — وفي نسخة « وقولكم » — :

إنها — وفي نسخة « إنه » — من وجه تشبه القديم .

ومن وجه تشبه الحادث .

فتشبه القديم من جهة أنها ثابتة .

وتشبه الحادث من جهة أنها متجددة

فإنه ثابت متجدد . هو ثابت التجدد . متجدد الثبوت .

فنقول : أمي - وفي نسخة « أهو » - مبدأ الحوادث من جهة - وفي نسخة « من حيث » - إنها ثابتة - وفي نسخة « إنه ثابت » ؟
 أم - وفي نسخة « أو » - من جهة - وفي نسخة « من حيث » - أنها متجددة - وفي نسخة « أنه متجدد » - ؟

فإن كانت من حيث إنها ثابتة - وفي نسخة « إنه ثابت » - فكيف - وفي نسخة « فقد » - صدر شيء حادث عن شيء ، من حيث هو ثابت ؟
 وإن كان صدر عنه - وفي نسخة بدون عبارة « عنه » - من حيث هو متجدد - وفي نسخة « مجدد » - فهو يحتاج - وفي نسخة « محتاج » - إلى ما يوجب التجدد . وتسلسل ذلك .

[٢٢] - هذا معنى قوله وهو قول سفسطائي ، فإنه لم - وفي نسخة « لن » - يصدر عنها الحادث ، من جهة ما هي ثابتة ، وإنما صدر عنها من حيث هي متجددة .

إلا أنها لم تحتج - وفي نسخة « تحتاج » - إلى سبب مجدد محدث ، من جهة أن تجددتها - وفي نسخة « تجددته » - ليس هو محدثاً ، وإنما هو فعل قديم ، أى لا أول له ولا آخر .

فوجب أن يكون فاعل هذا ، هو فاعل قديم ؛ لأن الفعل القديم لفاعل قديم .

والمحدث لفاعل محدث .

والحركة إنما يفهم من معنى القدم - وفي نسخة « القديم » وفي أخرى « التقدم » - فيها أنها لا أول لها ولا آخر .

وهو - وفي نسخة « وهذا » - الذى يفهم من ثبوتها ، فإن الحركة ليست ثابتة ، وإنما هي متغيرة .

[٢٣] — فلما شعر أبو حامد بهذا — وفي نسخة « هذا » — قال : — وفي نسخة « القول » — :

ولم في الخروج عن هذا الإلزام نوع احتيال سنورده في بعض المسائل
قال أبو حامد : — وفي نسخة « رضى الله عنه » — :

الدليل الثانى لهم* فى المسألة

زعموا أن القائل بأن العالم متأخر — وفي نسخة « متغير » — عن الله تعالى ،
والله تعالى متقدم عليه ليس يخلو :

إما أن يريد به أنه متقدم بالذات ، لا بالزمان .

كتقدم الواحد على الاثنين ؛ فإنه بالطبع ، مع أنه يجوز أن يكون معه فى
الوجود الزمانى .

وكتقدم العلة على المعلول ، مثل تقدم — وفي نسخة بدون كلمة « تقدم » —
حركة الشمس على حركة الظل التابع له ، وحركة اليد مع حركة الخاتم ، وحركة
اليد فى الماء ، مع حركة الماء .

فإنها متساوية فى الزمان ، وبعضها علة وبعضها معلول ؛ إذ يقال : تحرك
الظل بحركة — وفي نسخة « لحركة » — الشخص ؛ وتحرك الماء بحركة — وفي نسخة
« لحركة » — اليد فى الماء .

ولا يقال : تحرك الشخص بحركة — وفي نسخة « لحركة » — الظل ، وتحرك
اليد بحركة — وفي نسخة « لحركة » — الماء ، وإن كانت متساوية .

فإن أريد بتقدم البارى سبحانه على العالم ، هذا ، لزم :

أن يكونا حادثين .

أو قديمين .

واستحال أن يكون أحدهما حادثاً والآخر قديماً .

وإن أريد أن البارى - وفي نسخة « الله » - تعالى ، متقدم على العالم والزمان ، لا بالذات ، بل بالزمان .

فإذن قبل وجود العالم والزمان ، زمان ، كان العالم فيه معلوماً .

إذ كان العدم سابقاً على الوجود .

وكان الله تعالى سابقاً - وفي نسخة « سابق » - بمدة مديدة ، لها طرف من جهة الآخر ، ولا طرف لها من جهة الأول .

فإذن قبل الزمان زمان لا نهاية له .

وهو متناقض ؛ ولأجله يستحيل القول بحدوث الزمان .

وإذا وجب قدم الزمان ، وهو عبارة عن قدر الحركة ، وجب قدم - وفي نسخة « قدر » - الحركة .

وإذا وجب قدم الحركة وجب - وفي نسخة « وجب » - قدم المتحرك الذى يدوم الزمان بدوام حركته - وفي نسخة بدون عبارة « الذى يدوم الزمان بدوام حركته » -

* * *

[٢٣] - قلت : أما مساق القول الذى حكاه عنهم فليس ببرهان^(١) ، وذلك أن حاصله هو : أن البارى سبحانه إن - وفي نسخة « وإن » - كان متقدماً على العالم :
فأما أن يكون متقدماً بالسببية ، لا بالزمان ، مثل تقدم - وفي نسخة مثل « ما تقدم » - الشخص ظله .

(١) لست أدرى على وجه التحديد ماذا يريد ابن رشد بمثل هذا القول . هل يريد أن لم فى هذا المقام برهاناً ، فقصه الغزالي ، وعرضه بعد أن أشاع منه خصائص البرهان ؟
أم يريد أن الغزالي حكى على لسان الفلاسفة شيئاً من عنده ، ولكن هذا الذى قدمه من عنده لا يبلغ حد البرهان ، وغرض الغزالي من ذلك - فيما يفهم ابن رشد - أن يرم القارئ أن هذا الدفاع هو غاية ما يمكن أن يقال لتأييد وجهة نظر الفلاسفة ، حتى إذا ما كره عليه وأفسده ، أوم أن مذهب الفلاسفة ضاع وفسد وتلاشى ؟
إن ابن رشد غير واضح فيما يريد ، ولعله يتضح فيما بعد . انظر ص ١٥٠

ولما أن يكون متقدماً بالزمان ، مثل تقدم البناء على الحائط .

فإن كان متقدماً تقدم الشخص ظله .
والبارى - وفي نسخة « فالبارى » - قديم .
فالعالم - وفي نسخة « والعالم » - قديم .
وإن كان متقدماً بالزمان وجب أن يكون متقدماً على العالم
بزمان لا أول له .

فيكون الزمان قديماً .
لأنه إذا - وفي نسخة بدون كلمة « إذا » - كان قبل الزمان
زمان ، فلا يتصور حدوثه .
وإذا كان الزمان قديماً ، فالحركة قديمة ؛ لأن الزمان لا يفهم
إلا مع الحركة .
وإذا كانت الحركة قديمة ، فالمتحرك بها قديم .
والمتحرك لها ضرورة قديم .

* * *

وإنما كان هذا البرهان غير صحيح * لأن البارى سبحانه
ليس شأنه مما - وفي نسخة « ليس مما شأنه » - أن يكون في
زمان .
والعالم شأنه أن يكون في زمان - وفي نسخة بدون عبارة
« والعالم ... زمان » - .
فليس يصدق عند - وفي نسخة « عنه » - وفي أخرى
« عندهم » - مقايسة القديم إلى العالم أنه :

إما أن يكونا - وفي نسخة « يكون » - معاً .
 وإما أن يكون متقدماً عليه بالزمان أو بالسببية - وفي
 نسخة « والسببية » - لأن القديم ليس مما شأنه أن يكون في
 زمان .
 والعالم شأنه أن يكون في زمان .

* * *

[٢٤] - قال أبو حامد رحمه الله - وفي نسخة « رضى الله عنه » وفي ثالثة
 بلونهما - :

والاعتراض - وفي نسخة « الاعتراض » - هو أن يقال :
 الزمان - وفي نسخة بلونها ، وفي أخرى « إن الزمان » - حادث مخلوق
 - وفي نسخة « ومخلوق » - وليس قبله زمان أصلاً .
 ومعنى قولنا : - وفي نسخة « ونعني بقولنا » - إن الله تعالى متقدم على العالم
 والزمان :

أنه كان ولا عالم ولا زمان - وفي نسخة بلون عبارة « ولا زمان » -
 ثم كان ومعه - وفي نسخة « معه » - عالم وزمان - وفي نسخة بلون عبارة
 « وزمان » -

ومعنى - وفي نسخة « ومفهوم » - قولنا : كان - وفي نسخة بلون كلمة
 « كان » - ولا عالم - وفي نسخة « ولا عالم ولا زمان » - وجود ذات الباري سبحانه
 وعدم ذات العالم فقط - وفي نسخة بلون عبارة « فقط » -
 ومعنى - وفي نسخة « ومفهوم » - قولنا : كان ومعه عالم ، وجود الذاتين
 - وفي نسخة « ذاتين » - فقط .

ومعنى التقدم - وفي نسخة « فنحن بالتقدم » - انفراده بالوجود فقط .
 والعالم كشخص واحد .
 ولو قلنا : كان الله سبحانه وتعالى ولا عيسى - وفي نسخة « ولا غيره » -
 مثلاً .

ثم كان - وفي نسخة « الله » - وعيسى - وفي نسخة « وعيسى معه » وفي أخرى « وغيره » -

لم يتضمن اللفظ إلا وجود ذات ، وعلم ذات .

ثم وجود ذاتين - وفي نسخة « وجود اثنين » وفي أخرى « وجود الذاتين » -
وليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث - وفي نسخة « تقدير ثالث » -
وهو الزمان - وفي نسخة بدون عبارة « وهو الزمان » - وإن كان الوهم لا يسكن
- وفي نسخة « يسكت » - عن تقدير شيء - وفي نسخة بدون كلمة « شيء » -
ثالث ، وهو الزمان - وفي نسخة بدون عبارة « وهو الزمان » -
فلا التفات إلى أغاليط - وفي نسخة « أخاليط » - الأوهام - وفي نسخة
« الوهم » -

[٢٤] - قلت : هذا قول مغالطى - وفي نسخة « مغالطى » -
خييـث - وفي نسخة بدون كلمة « خييـث » - .
فإنه قد قام البرهان أن ههنا نوعين من الوجود - وفي نسخة
« الموجود » - .

أحدهما : في طبيعته - وفي نسخة « طبيعة » - الحركة ؛ وهذا
لا ينفك عن الزمان .

والآخر : ليس طبيعته - وفي نسخة « طبيعة » - الحركة ،
وهذا أزلى وليس يتصف بالزمان .

أما الذى في طبيعته - وفي نسخة « طبيعة » - الحركة ، فهو وجود
معلوم بالحس والعقل .

وأما الذى ليس في طبيعة الحركة - وفي نسخة « العقل » بدل
« الحركة » - ولا التغير - وفي نسخة « فلا يتغير » - فقد - وفي

نسخة « وقد » - قام البرهان على وجوده عند كل من يعترف بأن
- وفي نسخة « يعرف أن » - :
كل متحرك له محرك .

وكل مفعول له فاعل - وفي نسخة « فاعل له مفعول » - .
وأن الأسباب المحركة بعضها بعضاً ، لا تمر إلى غير نهاية - وفي
نسخة « النهاية » - بل تنتهى إلى سبب أول غير متحرك أصلاً .
وقد قام البرهان أيضاً على أن الذى ليس فى طبيعته - وفي
نسخة « طبيعة » - الحركة ، هو العلة - وفي نسخة بدون كلمة
« العلة » - فى الموجود - وفي نسخة « الموجود الموجود » - الذى فى
طبيعته - وفي نسخة « طبيعة » - الحركة .
وقام أيضاً - وفي نسخة بدون كلمة « أيضاً » - البرهان على أن
الموجود الذى فى طبيعته - وفي نسخة « طبيعة » - الحركة ليس
ينفك عن الزمان .

وأن الموجود الذى ليس فى طبيعته - وفي نسخة « طبيعة » -
الحركة ، ليس يلحقه الزمان أصلاً - وفي نسخة بدون كلمة
« أصلاً » - .

وإذا كان ذلك - وفي نسخة بدون كلمة « ذلك » - كذلك ،
فتقدم أحد الموجودين على الآخر ، أعنى الذى ليس - وفي نسخة
بدون كلمة « ليس » - يلحقه الزمان .
ليس تقدماً زمانياً .

ولا تقدم العلة على المعلول اللذين - وفي نسخة « الذى » وفي
نسخة « الذين » - هما من طبيعة الموجود المتحرك ، مثل تقدم
الشخص على ظله .

ولذلك - وفي نسخة « وكذلك » - كل من شبه تقدم الموجود
الغير متحرك على المتحرك بتقدم الموجودين - وفي نسخة « الوجود »
وفي أخرى « الموجود » وفي رابعة « الوجودين » وفي خامسة « الوجود
من » - المتحركين أحدهما على الثانى ، فقد أخطأ .

وذلك أن كل موجودين من هذا الجنس ، هو الذى إذا
اعتبر - وفي نسخة « اعتبره » - أحدهما بالثانى ، صدق عليه أنه
- وفي نسخة بدون عبارة « أنه » - .

إما أن يكون معاً - وفي نسخة « يكون معه » وفي أخرى
« يكونا معاً » - .

وإما متقدماً عليه بالزمان .
أو متأخراً عنه .

والذى - وفي نسخة « قلت » : من « بدل » والذى - سلك
هذا المسلك من الفلاسفة ، هم المتأخرون - وفي نسخة « المتأخرة » -
من أهل الإسلام ؛ لقلة تحصيلهم - وفي نسخة « تحصيله » -
المذهب القدماء .

فإذن تقدم أحد الموجودين - وفي نسخة « الوجودين » - على
الآخر هو تقدم الوجود الذى هو - وفي نسخة بدون كلمة
« هو » - ليس بمتغير ، ولا فى زمان ، على الوجود المتغير الذى فى الزمان .
وهو نوع آخر من التقدم .

وإذا كان ذلك كذلك ، فلا يصدق على الوجودين .

لا - وفي نسخة بدون كلمة « لا » - أنهما معاً .

ولا أن أحدهما متقدم - وفي نسخة « يتقدم » - على الآخر .

فقول أنى حامد : إن تقدم البارى سبحانه على العالم ، ليس تقدماً زمانياً ، صحيح .

لكن ليس يفهم تأخر العالم عنه ، إذا لم يكن تقدمه زمانياً ، إلا - وفي نسخة « ولا » - تأخر المعلول عن العلة ؛ لأن التأخر يقابل - وفي نسخة « مقابل » - التقدم .

والمقابلان هما فى - وفي نسخة « من » - جنس واحد ؛ ضرورة ، على ما سبق فى العلوم .

فإذا كان التقدم ليس زمانياً ، فالتأخر ليس زمانياً . ويلحق ذلك - وفي نسخة « ويرد على ذلك » - الشك المتقدم

وهو :

كيف يتأخر المعلوم عن العلة التى - وفي نسخة « الذى » - استوفت شروط - وفي نسخة « شرط » وفى أخرى « بشرط » - الفعل - وفي نسخة « العلل » -

وأما الفلاسفة فلما وضعوا الموجود المتحرك ، ليس لكليته مبدأ ، لم - وفي نسخة « ليس » - يلزمهم هذا الشك .

وأمكنهم أن يعطوا جهة صدور الموجودات الحادثة ، عن موجود قديم .

ومن حجبتهم فى - وفي نسخة « حجبتهم » - وفي نسخة بدون كلمة « فى » - .

أن الموجود المتحرك ليس له مبدأ ، ولا حادث اكليته .

إنه متى وضع حادثاً ، وضع موجوداً قبل أن يوجد ؛ فإن الحدوث حركة ، والحركة ضرورة فى متحرك ، سواء - وفي نسخة « سواء

أن « - وضعت الحركة في زمان ، أو في الآن .

- وفي نسخة « أو في غير زمان » - .

وأيضاً فإن كل حادث فهو ممكن الحدوث قبل أن يحدث .

وإن كان المتكلمون ينازعون في هذا الأصل ، فسيأتى الكلام معهم فيه .

والإمكان لاحق ضرورى من لواحق الموجود المتحرك .

فيلزم ، ضرورة ، إن وضع حادثاً ، أن يكون موجوداً قبل أن يوجد .

وهذا كله كلام جدلى في هذا الموضع ، ولكنه أقنع من كلام القوم .

[٢٥] - فقول أبى حامد :

ولو كان - وفي نسخة « ولو قلنا : كان » - الله تعالى ولا عيسى - وفي نسخة « ولا غيره » - مثلاً .

ثم كان الله وعيسى - وفي نسخة « وعيسى معه » وفي أخرى « وغيره » - لم يتضمن اللفظ :

إلا وجود ذات وعدم ذات .

ثم وجود ذاتين - وفي نسخة - « ذاتين اثنتين » -

وليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث وهو الزمان - وفي نسخة بدون عبارة « وهو الزمان » -

[٢٥] - صحيح . إلا أنه يجب أن يكون تأخره عنه ، ليس

تأخراً زمنياً بالذات ، بل إن كان ، فبالعرض - وفي نسخة « بالعرض » -

إذ - وفي نسخة « إذا » - كان - وفي نسخة بدون كلمة « كان » -

المتأخر ، فتقدمه - وفي نسخة « قد تقدمه » - الزمان .

أعنى من ضرورة وجوده - وفي نسخة « وجود » - تقدم الزمان ،
وكونه محدثاً .

والعالم لا يعرض له مثل هذا ضرورة ، إلا إن كان جزءاً
من متحرك يفضل - وفي نسخة « يعضل » - الزمان عليه من طرفيه ،
كما عرض لموسى - وفي نسخة « لعيسى » وفي أخرى « لموسى
وعيسى » - وسائر الأشخاص الكائنة الفاسدة .

وهذا كله ليس يبين ههنا برهان ، وإنما الذى يتبين - وفي
نسخة « تبين » - ههنا ، أن المعاندة غير صحيحة .

وما حكاها بعد من حجة الفلاسفة فليس بصحيح .

* * *

[٢٦] - قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة :

فإن قيل - وفي نسخة « قلنا » - لقولنا - وفي نسخة « قولنا » -

كان الله تعالى ولا عالم .

مفهوم ثالث - وفي نسخة « مفهومًا ثالثًا » - سوى - وفي نسخة « وهو » -

وجود الذات .

وعدم العالم .

بدليل أنا لو قدرنا عدم العالم فى المستقبل ، كان :

وجود ذات .

وعدم ذات

(١) موضع آخر من المواضع التى يهتم فيها ابن رشد التزالى .

حاصلا . ولم يصح أن يقال : — وفي نسخة « تقول » — :

كان الله ولا عالم .

بل الصحيح أن يقال — وفي نسخة « تقول » — :

يكون الله ، ولا عالم — وفي نسخة « العالم » —

ويقال — وفي نسخة « ونقول » — : للماضي :

كان الله ولا عالم .

فبين قولنا [كان] و [يكون] فرق : إذ ليس يتوب أحدهما متاب الآخر .

فلنبحث عما يرجع — وفي نسخة « رجع » — إليه الفرق .

ولا شك في — وفي نسخة بدون كلمة « في » — أنهما لا يفرقان

في وجود الذات .

ولا في عدم العالم .

بل في معنى ثالث .

فإنا إذا قلنا ؛ لعدم — وفي نسخة « بعدم » وفي أخرى « في عدم » — العالم

في المستقبل :

كان الله تعالى ، ولا عالم .

قيل لنا : هذا خطأ ؛ فإن [كان] إنما يقال على [ماض] .

فدل على — وفي نسخة بدون كلمة « على » — أن تحت لفظ [كان] مفهوماً

ثالثاً وهو الماضي .

والماضي بذاته هو الزمان .

والماضي بغيره هو الحركة ؛ فإنها تَمْضِي بَمْضَى الزمان .

فبالضرورة يلزم أن يكون قبل العالم زمان قد انقضى ، حتى انتهى إلى وجود

العالم .

[٢٦] - قلت حاصل هذا الكلام أن يعرفهم أن في قول القائل :

كان كذا ، ولا كذا .

ثم كان - وفي نسخة « يكون » - كذا وكذا - وفي نسخة
- « ولا كذا » - .

مفهوماً ثالثاً ، وهو الزمان ، وهو الذي يدل عليه لفظ
(كان) بدليل اختلاف المفهوم في هذا المعنى :
في الماضي .

والمستقبل .

وذلك أنه إذا قدرنا :

وجود شيء ما ، مع عدم آخر .

قلنا : كان كذا ولا كذا .

وإذا قدرنا عدمه مع وجوده في المستقبل .

قلنا : يكون كذا .

فتغير المفهومين يقتضى أن يكون ههنا - وفي نسخة « هنا » -
معنى ثالث - وفي نسخة « ثالثاً » -

ولو - وفي نسخة « ولا » - كان قولنا :

كان كذا ، ولا كذا .

لا - وفي نسخة « إلا » - يدل لفظ (كان) على معنى ،

لكان - وفي نسخة « لكن » -

لا يفرّق - وفي نسخة « لا يفرّق » - قولنا : (كان) و (يكون)

وهذا الذي قاله - وفي نسخة « قلناه » - كله - وفي نسخة

« ليس كله » - بين بنفسه .

لكن هذا لا شك - وفي نسخة « هذا الشك » - فيه ، عند
مقايضة الموجودات بعضها إلى بعض ، في التقدم والتأخر ، إذا
- وفي نسخة « إذ » - كانت مما شأنها أن تكون في زمان .

فأما إذا لم تكن في زمان فإن لفظ [كان] وما أشبهه ،
ليس يدل في أمثال هذه القضايا إلا على رباط - وفي نسخة
« ربط » - الحبر بالمخبر ، مثل قولنا :
(وكان الله غفوراً رحيماً) .

وكذلك إن كان أحدهما في زمان ، والآخر ليس في زمان
- وفي نسخة بدون عبارة « والآخر ليس في زمان » - مثل قولنا :

كان الله تعالى ولا عالم .

ثم كان الله تعالى والعالم .

فلذلك لا يصح في مثل هذه الموجودات هذه المقايضة التي
تمثل^(١) - وفي نسخة « مثل » - بها .

* * *

وإنما تصح المقايضة صحة لا يشك فيها ، إذا ما قسنا عدم
العالم مع وجوده ، لأن عدمه مما يجب أن يكون في زمان ، إن
كان العالم وجوده في زمان .

فإذا لم يصح أن يكون عدم العالم ، في وقت وجود العالم نفسه ،
فهو ضرورة قبله .

(١) هذا هو بيت القصيد في التقه الذي نهينا إليه في هامش ص ١٣٩ ، وفيه تصريح بسبب
المواخذة ، وهو أن الغزالي يورد من عنده أدلة على لسان الفلاسفة ، ولكن الأدلة لا تكون في نظراين رشد
كافية لإثبات ما أوردت من أجله .

والعدم يتقدم عليه .
والعالم متأخر عنه .
لأن المتقدم والمتأخر في الحركة لا يفهمان إلا مع الزمان .

والذى يدخل هذا القول من الاختلال هو إن أخذت - وفي
نسخة «أخذ» - المقايضة - وفي نسخة «أن المقايضة إن أخذت
المقايضة» - بين : الله تعالى ، والعالم .
فمن هذه الجهة فقط يبطل (١) - وفي نسخة «يبطل فقط» -
هذا القول ، ولا يكون برهاناً ، أعني الذى حكاه عن الفلاسفة .

[٢٧] - قال - وفي نسخة «ثم قال» - أبو حامد مجيباً للفلاسفة عن
المتكلمين في معارضة هذا القول :
قلنا - وفي نسخة بدون عبارة «قلنا» - : المفهوم الأصيل من اللفظين :
وجود ذات ، وعدم ذات .
والأمر الثالث الذى فيه افتراق - وفي نسخة «اقتراح» - اللفظين ، نسبة
لازمة بالإضافة إلينا ؛ بدليل أنا لو قدرنا .
عدم العالم في المستقبل .
ثم قدرنا لنا - وفي نسخة «له» - بعد ذلك وجوداً ثانياً - وفي نسخة بدون
كلمة «ثانياً» - لكننا بعد ذلك نقول :
كان الله تعالى ، ولا عالم .
ويصبح قولنا ، سواء أردنا به العدم الأول ، أو العدم الثانى الذى هو بعد
الوجود .

وآية — وفي نسخة « وآية ذلك » — أن هذه نسبة — وفي نسخة « نسبته » —
 أن — وفي نسخة « إلى » — المستقبل بعينه — وفي نسخة بدون عبارة « بعينه » —
 يجوز أن يصير ماضياً فيعبر عنه بلفظ الماضي .
 وهذا كله لعجز الوهم عن توهم — وفي نسخة « عن فهم » — موجود — وفي
 نسخة « وجود » — مبتدأ ، إلا مع تقدير قبل له .

وذلك — وفي نسخة « قلت » بدل « وذلك » — الوهم الذى لا ينفك الوهم عنه ،
 يظن أنه شيء محقق موجود ، هو الزمان .

وهو كعجز — وفي نسخة « لعجز » — الوهم عن أن يقدر تناهى الجسم في
 جانب الرأس مثلاً ، إلا على سطح له فوق ، فيتوهم أن وراء العالم مكاناً .
 إما ملأ .

ولما — وفي نسخة « أو » — خلاء .

وإذا قيل : ليس فوق سطح العالم فوق ، ولا بعد — وفي نسخة بدون عبارة
 « ولا بعد » — أبعد منه ، امتنع الوهم من — وفي نسخة « كاع الوهم عن » —
 الإذعان لقبوله .

كما إذا قيل : ليس قبل وجود العالم ، قبل ، هو — وفي نسخة « وهو » — وجود
 محقق ، نفر عن قبوله .

وكما جاز أن يجزم — وفي نسخة « يكون » — الوهم في تقديره فوق العالم خلاء ،
 هو بُعد لا نهاية له — وفي نسخة بزيادة خطأ ، وبين خطؤه — بأن يقال له :
 — وفي نسخة بدون عبارة « له » — :
 الخلاء ليس مفهوماً في نفسه .

وأما البعد ، فهو — وفي نسخة « ليس » — تابع للجسم الذى تتباعد أقطاره ،
 فإذا كان الجسم متناهيًا — وفي نسخة « متباعدًا » — كان البعد الذى هو
 تابع له متناهيًا . وانقطع — وفي نسخة « فانقطع » وفي أخرى « وانقطاع » — الخلاء
 والملاء ، غير مفهوم .

فثبت أن — وفي نسخة « أنه » — ليس وراء العالم ، لا خلاء ولا ملأ .

وإن كان الوهم لا يدعن لقبوله .

فكذلك يقال : كما — وفي نسخة بدون عبارة « كما » — أن البعد المكاني تابع للجسم ، فكذلك البعد الزماني — وفي نسخة « فذلك الزمان » وفي آخر « فالبعد الزماني » — تابع للحركة ؛ فإنه امتداد الحركة ، كما أن ذلك امتداد أقطار الجسم . وكما أن قيام الدليل على تناهي أقطار الجسم ، منع من إثبات بُعد مكاني — وفي نسخة « مكان » — وراءه ، فقيام — وفي نسخة « فكذلك قيام » وفي أخرى « فقام » — الدليل على تناهي الحركة من طرفيه ، يمنع من — وفي نسخة بدون كلمة « من » — تقدير بُعد زماني وراءه .

وإن كان الوهم متشبهًا — وفي نسخة « مثبِتًا » — بخیاله وتقديره ، ولا يرعى — وفي نسخة « يدعن » — عنه .
ولا فرق .

بين البعد الزماني الذي تنقسم العبارة عنه عند الإضافة إلى [قبل] و [بعد] .
وبين البعد المكاني الذي تنقسم العبارة عنه — وفي نسخة بدون عبارة « عنه » — عند الإضافة — وفي نسخة بدون عبارة « إلى قبل وبعده ... عند الإضافة » — إلى فوق وتحت .

فإن جاز إثبات فوق لا — وفي نسخة « ولا » — فوق فوقه ، جاز إثبات قبل ، ليس قبله قبل محقق ، إلا خيال وهمي . كما في الفوق .

وهذا لازم ، فليتأمل ؛ فإنهم اتفقوا على أن — وفي نسخة « أنه » — ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء .

[٢٧] — قلت — وفي نسخة بدون عبارة « قلت » — : حاصل هذا القول معاندتان :

إحدهما : أن توهم الماضي والمستقبل اللذين — وفي نسخة « الذين » — هما القبل والبعد ، هما شيئان موجودان بالقياس إلى وهما . إذ قد يمكننا أن نتخيل .

مستقبلاً - وفي نسخة « متقدماً » - صار ماضياً .
وماضياً كان قبل - وفي نسخة « قبل كان » وفي أخرى بدون
كلمة « قبل » - مستقبلاً .

وإذا كان ذلك كذلك ، فليس الماضي والمستقبل من
الأشياء الموجودة بذاتها ، ولا لها خارج النفس وجود . وإنما هي
شيء تفعله النفس .

فإذا بطل - وفي نسخة « أبطل » - وجود الحركة ، بطل
- وفي نسخة « يبطل » وفي أخرى « فباطل » - مفهوم هذه النسبة
والمقايسة .

* * *

والجواب : أن تلازم الحركة والزمان صحيح .
وأن الزمان هو - وفي نسخة بدون عبارة « صحيح وأن الزمان
هو » - شيء يفعله الذهن في الحركة .
لكن الحركة ليست تبطل ، ولا الزمان .
لأنه ليس يمتنع وجود الزمان ، إلا مع الموجودات المتحركة
التي لا تقبل الحركة .
وأما وجود الموجودات المتحركة ، أو تقدير وجودها ، فيلحقها
للزمان ضرورة ؛ فإنه ليس ههنا إلا موجودان :
موجود يقبل الحركة .

وموجود ليس يقبل الحركة - وفي نسخة بدون عبارة « وموجود
ليس يقبل الحركة » - .

وليس يمكن أن ينقلب أحد الموجودين إلى صاحبه ، إلا لو
- وفي نسخة « إلا أن » - أمكن أن ينقلب الضروري ممكناً ،

فلو - وفي نسخة « فلا » - كانت الحركة غير ممكنة : ثم وجدت - وفي نسخة « وجد » - لوجب أن تنقلب طبيعة - وفي نسخة « الطبيعة » - الموجودات التي لا تقبل الحركة إلى طبيعة - وفي نسخة « الطبيعة » - التي تقبل الحركة . وذلك مستحيل .

وإنما كان ذلك كذلك ، لأن الحركة هي في شيء ضرورة - وفي نسخة « ضرورته » وفي أخرى « ضروري » - فإن - وفي نسخة « فلو » - كانت الحركة ممكنة ، قبل وجود العالم ، فالأشياء - وفي نسخة « بالأشياء » - القابلة - وفي نسخة « القائلة » وفي أخرى « القابلة لها » - هي في زمان ضرورة - وفي نسخة « الضرورة » - لأن الحركة إنما هي ممكنة فيما يقبل السكون ، لا في العدم ، لأن العدم ليس فيه إمكان أصلاً ، إلا لو أمكن أن يتحول العدم وجوداً . ولذلك لا بد للحادث من أن يتقدمه العدم .

ولا بد أن - وفي نسخة « من أن » - يقرن عدم الحادث بموضوع يقبل - وفي نسخة « من موضوع قبل » - وجود الحادث ، ويرتفع عند - وفي نسخة « عنه » - العدم ، كالحال في سائر الأضداد .

وذلك أن الحار إذا صار بارداً ، فليس يتحول جوهر الحرارة برودة ، وإنما يتحول القابل للحرارة والحامل لها ، من الحرارة إلى البرودة .

* * *

وأما العناد الثاني : وهو أقوى هذه العنادات ، فإنه سفسطائي خبيث .

وحاصله : أن توهم القبلية ، قبل ابتداء الحركة الأولى ، التي لم يكن قبلها شيء متحرك ، هو مثل توهم الخيال أن آخر جسم العالم ، وهو الفوق مثلاً ، ينتهي ضرورة :

إما إلى جسم آخر .

ولما إلى خلاء .

وذلك أن البعد - وفي نسخة « العبد هو » - شيء يتبع الجسم ،
كما أن الزمان هو شيء يتبع الحركة .

فإن امتنع أن يوجد جسم لانهائية له ، امتنع بعد غير متناه ،
وإذا امتنع أن يوجد بعد غير متناه ، امتنع أن ينتهى كل
جسم إلى جسم آخر .

أو - وفي نسخة « و » - إلى شيء يقدر فيه بعد ، وهو الخلاء
مثلا ، ويمر ذلك إلى غير نهاية - وفي نسخة « النهاية » -

وكذلك الحركة والزمان - وفي نسخة بدون عبارة « والزمان » -
هو شيء تابع لها - وفي نسخة بدون عبارة « لها » -

فإن امتنع أن توجد حركة ماضية غير متناهية .

وكانت ههنا حركة أولى متناهية الطرف من جهة الابتداء ،
امتنع أن يوجد لها قبل ؛ إذ لو وجد لها قبل - وفي نسخة بدون
عبارة « وجد لها قبل » - لوجدت قبل الحركة الأولى حركة
أخرى .

* * *

وهذه المعاندة هي كما قلنا ، خبيثة ، وهي من مواضع
الإبدال المغلطة ، إن كنت قرأت كتاب السفسطة ، وذلك هو
- وفي نسخة « وذلك بنقل » - الحكم للحكم الذى لا وضع له ،
ولا يوجد فيه كل ، وهو الزمان الحركة ، كحكم الكم
- فى نسخه « وحكم الكل » - الذى له وضع - وفي نسخة بدون
عبارة « ولا يوجد ... له وضع - وكل ، وهو الجسم .

وجعل امتناع عدم التناهي في الكم ذي - وفي نسخة « وفي » -
الوضع ، دليلاً على امتناعه في الكم الذي لا وضع له .

وجعل - وفي نسخة « أو جعل » - فعل النفس في توهم الزيادة
على ما كان يفرض - وفي نسخة « يعرض » - بالفعل منهما . من
باب واحد .

وذلك غلط بين ؛ فإن - وفي نسخة « بأن » - توهم الزيادة - وفي
نسخة بدون عبارة « على ما كان . . . توهم الزيادة » - على العظم
الموجود بالفعل .

وإنه - وفي نسخة - « أو إنه » - يجب أن ينتهي إلى عظم
آخر ليس هو شيئاً - وفي نسخة « شيء » - موجوداً ، في جوهر
العظم ولا في حده .

وأما توهم القبلية والبعدية في الحركة المحدثه ، فشيء موجود في
جوهرها ، - وفي نسخة بزيادة « مأخوذ في حدها » - فإنه ليس
يمكن أن تكون حركة محدثة إلا في زمان ، أعني أن يفضل الزمان
على ابتدائها .

وكذلك لا يمكن أن يتصور زمان له طرف ، ليس هو نهاية
لزمان آخر - إذ كان حد الآن - وفي نسخة « حد إلا » وفي أخرى
« حدًا لا » - أنه :

الشيء - وفي نسخة « للشيء » - الذي هو - وفي نسخة بدون
كلمة « هو » - نهاية للماضي ، ومبدأ للمستقبل .

لأن الآن هو الحاضر .

والحاضر هو وسط .

- وفي نسخة « الوسط » - ضرورة ، بين الماضي والمستقبل .

وتصور - وفي نسخة « وقصور » - حاضر ، ليس قبله ماض ، هو محال .

وليس كذلك الأمر في النقطة ؛ لأن النقطة - وفي نسخة بدون عبارة « النقطة » - نهاية الخط - وفي نسخة « الخط » - وتوجد معه ؛ لأن الخط ساكن ، فيمكن - وفي نسخة « لا يمكن » بدل « ساكن فيمكن » - أن تنوهم نقطة هي مبدأ لخط - وفي نسخة الخط - وليست نهاية لآخر .

و [الآن] ليس يمكن أن يوجد لا - وفي نسخة « إلا » - مع الزمان الماضي ، ولا مع المستقبل .

فهو ضرورة بعد الماضي وقبل المستقبل .

وما - وفي نسخة « و » - لا - وفي نسخة بحذف كلمة « لا » - يمكن فيه أن يكون قائماً بذاته ، فليس يمكن أن يوجد قبل وجود المستقبل ، من غير أن يكون نهاية لزمان ماض . فسبب هذا الغلط تشبيه الآن بالنقطة .

* * *

وبرهان أن كل حركة محدثة قبلها - وفي نسخة « فلها » - زمان :

أن كل حادث لا بد أن يكون معدوماً .

وليس يمكن أن يكون - وفي نسخة بدون عبارة « أن يكون » - في الآن الذي يصدق عليه أنه حادث معدوماً - وفي نسخة « عليه معدوماً » - .

فبقى أن يصدق عليه أنه معدوم في آن آخر غير الآن الذي
 - وفي نسخة « الأول الذي » وفي أخرى « الآن » - يصدق عليه فيه
 أنه - وفي نسخة « وبين » - « وفي » نسخة « وفي » - كل آئين زمان ؛
 لأنه لا يل آن آناً ، كما لا تلي نقطة نقطة .

وقد - وفي نسخة « قد » - تبين ذلك في العلوم .

فإذن قبل الآن الذي حدثت - وفي نسخة « حدث » - فيه
 الحركة ، زمان ، ضرورة .

لأنه متى تصورنا آئين في الوجود - وفي نسخة « الموجود » -
 حدث بينهما زمان ولا بد .

ف [الفوق] لا يشبه [القبل] كما قيل في هذا القول .

ولا [الآن] يشبه [النقطة] .

ولا [الكم ذو الوضع] يشبه الذي لا وضع له .

فالذي يجوز وجود آن ليس بحاضر ، أو حاضر - وفي
 نسخة بدون عبارة « أو حاضر » - ليس قبله ماض ، فهو .

يرفع الزمان والآن ؛ بوضعه آناً بهذه الصفة .

ثم يضع زماناً - وفي نسخة « الزمان » - ليس له مبدأ .

فهذا الوضع يبطل نفسه ، ولذلك - وفي نسخة « فلذلك » -
 ليس يصح أن ينسب وجود القبلية ، في كل حادث إلى الوهم ؛ لأن
 الذي يرفع القبلية يرفع المحدث .

والذي يرفع أن يكون للفوق - وفي نسخة « الفوق » - فوق

- وفي نسخة « فوقاً » - بعكس - وفي نسخة « يعكس » - هذا
 لأنه يرفع الفوق المطلق .

وإذا ارتفع الفوق المطلق - وفي نسخة بدون عبارة « وإذا ارتفع الفوق المطلق » - ارتفع الأسفل المطلق .
وإذا ارتفع هذان - وفي نسخة « هذا » - ارتفع الثقل والحفيف .

وليس فعل الوهم ، في الجسم المستقيم الأبعاد ، أنه يجب أن ينتهى إلى جسم غيره ، باطلا ، بل هو واجب ؛ فإن المستقيم الأبعاد - وفي نسخة بدون عبارة « أنه يجب ... الأبعاد » - يمكن فيه الزيادة .

وما يمكن فيه الزيادة - وفي نسخة بدون عبارة « وما يمكن فيه الزيادة » - فليس له حد بالطبع .

ولذلك وجب أن تنتهى الأجسام المستقيمة إلى جسم كرى محيط - وفي نسخة « محيط جسم كرى » - إذ كان هو التام الذى لا يمكن فيه زيادة ولا نقصان .

ولذلك - وفي نسخة بدون عبارة « ولذلك » - متى طلب الدهن - وفي نسخة « الوهم » - أن يتوهم في الجسم الكرى ، أنه يجب أن ينتهى إلى شئ غيره - وفي نسخة « غير » - فقد توهم باطلا .

وهذه - وفي نسخة « وهذا » - كلها أمور ليست محصلة عند المتكلمين ، ولا عند من لم يشرع في النظر على الترتيب للصناعى .

* * *

وأيضاً ليس يتبع الزمان الحركة ، على ما تتبع النهاية العظم ؛ لأن النهاية تتبع العظم - وفي نسخة بدون كلمة « العظم » - من

قبل أنها موجودة فيه ، كما - وفي نسخة « ثم » وفي أخرى « فإنه كما » - يوجد العرض في موضوعه - وفي نسخة « موضعه » - المتشخص - وفي نسخة « الشخص » - بشخصه - وفي نسخة « لشخصه » - والمشار إليه بالإشارة إلى موضوعه ، وكونه موجوداً في المكان الذي فيه موضوعه .

وليس الأمر كذلك في لزوم الزمان والحركة . بل لزوم الزمان عن الحركة أشبه شيء بلزوم العدد - وفي نسخة « العدة » - عن المعدود .

أعني أنه كما لا يتعين - وفي نسخة « يتغير » - العدد . بتعين المعدود ، ولا يتكرر بتكرره ، كذلك - وفي نسخة « وكذلك » - الأمر في الزمان مع الحركات .

ولذلك كان الزمان واحداً لكل حركة ومتحرك - وفي نسخة « ومتحركاً » - وموجوداً في كل مكان .

حتى لو توهمنا - وفي نسخة « تفهمنا » - قوماً حبسوا منذ الصبا في مغارة من الأرض ، لكننا نقطع أن هؤلاء يدركون - وفي نسخة « لا يدركون » - الزمان . وإن - وفي نسخة « إن » وفي أخرى « فإن » - لم يدركوا شيئاً من الحركات المحسوسات التي في العالم .

ولذلك ما يرى أرسطو - وفي نسخة « أرسطو طاليس » - أن وجود الحركات في الزمان هي - وفي نسخة « هو » - أشبه شيء بوجود المعدودات في العدد .

وذلك أن - وفي نسخة « لأن » - العدد لا يتكرر بتكرر المعدودات ، ولا يتعين له موضع بتعين مواضع المعدودات . ويرى أن لذلك كانت خاصته تقدير الحركات ، وتقدير

وجود الموجودات المتحركة - وفي نسخة المتحركات - من جهة ما هي متحركة ، كما يقدر العدد أعيانها .

ولذلك يقول - وفي نسخة « قال » - : أرسطو - وفي نسخة « أرسطوطاليس » - في حد الزمان إنه :

عدد الحركة بالمتقدم والمتأخر الذى فيها .

وإذا كان هذا هكذا ، فكما أنه إن فرضنا معدوداً ما حادثاً ، ليس يلزم أن يكون العدد حادثاً ، بل - وفي نسخة « قبل » - واجب إن كان معدوداً ، أن يكون قبله عدد - وفي نسخة بدون كلمة « عدد » - كذلك واجب . إن كان ههنا - وفي نسخة « هنا » - حركة حادثه أن يكون قبلها زمان .

ولو حدث الزمان بوجود حركة مشار إليها ، أى حركة كانت ، لكان الزمان إنما يدرك مع تلك الحركة .
فهذا يفهم لك أن طبيعة الزمان أبعد شئ من طبيعة العظم .

* * *

[٢٨] - قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة :

فإن قيل : هذه الموازنة معوجة ؛ لأن العالم ليس له فوق ولا تحت ؛ لأنه - وفي نسخة « بل هو » - كرى ، وليس للكثرة فوق - ولا تحت - وفي نسخة « وتحت » -

بل إن - وفي نسخة بدون كلمة « إن » - سميت جهة فوقاً - وفي نسخة « فوق » - من حيث إنها - وفي نسخة « إنه » - تلى رأسك .

والأخرى - وفي نسخة « والآخر » - تحتها ، من حيث إنها تلى - وفي نسخة بدون عبارة « تحتها من حيث إنها تلى » - رجلك - وفي نسخة « رجلك » - فهو اسم تجدد له - وفي نسخة « تحدده » - بالإضافة إليك .

والجهة التي هي - وفي نسخة « هو » - تحت بالإضافة إليك ، هي - وفي نسخة بدون كلمة « هي » - فوق بالإضافة إلى غيرك ، إذا قدرته - وفي نسخة « قدرت » - على الجانب الآخر من كرة الأرض ، واقفًا يحاذي أخصص قدمه ، أخصص قدمك .

بل الجهة التي تقلدها فوقك من أجزاء السماء نهاراً هي بعينها - وفي نسخة « هو بعينه » - تحت الأرض ليلاً .

وما هو تحت الأرض يعود إلى فوق الأرض بالدور - وفي نسخة « بالدورة » وفي أخرى « في الدور » -

وأما الأول لوجود العالم لا - وفي نسخة « فلا » - يتصور أن - وفي نسخة بدون عبارة « يتصور أن » - ينقلب آخرًا .

وهو كما لو قلرنا خشبة أحد طرفيها غليظاً ، والآخر رقيق - وفي نسخة « دقيق » - واصطلحنا على أن نسمي الجهة التي تلي الرقيق - وفي نسخة « الدقيق » - فوقاً إلى حيث ينتهي ، والجانب الآخر تحتاً . لم يظهر بهذا - وفي نسخة « لهذا » - اختلاف - وفي نسخة « الاختلاف » - ذاتي في أجزاء - وفي نسخة بدون كلمة « أجزاء » - العالم ، بل هي أسامي مختلفة قيامها بهيأة هذه الخشبة ، حتى لو عكس وضعها ، لا نعكس - وفي نسخة « لا انعكس » وفي نسخة « انعكس » - الاسم . والعالم لم - وفي نسخة « لا » - يتبدل . فالفوق - وفي نسخة « بالثون » - والتحت - وفي نسخة بزيادة « به » . نسبة محضة إليك لا تختلف أجزاء العالم وسطوحه فيه .

* * *

وأما العدم المتقدم على العالم ، والنهاية الأولى لوجوده - وفي نسخة بدون عبارة « الاسم والعالم لم يتبدل . . . والنهاية الأولى لوجوده » - فوجود - وفي نسخة « هو موجود » وفي أخرى بحذفها - ذاتي - وفي نسخة « ذاته » وفي أخرى « ذاتي له » وفي زائدة « فذاتي له » - لا يتصور أن يتبدل فيصير آخرًا ، ولا - وفي نسخة « لا » - العدم المقدر عند - وفي نسخة « عنه » - فناء - وفي نسخة « إفناء » - العالم الذي هو عديم لاحق ، يتصور أن يصير سابقًا .

فطرفاً نهاية وجود العالم الذى — وفى نسخة « الذين » — أحدهما أول ، والثانى آخر ، طرفان ذاتيان ثابتان لا يتصور التبدل فيهما — وفى نسخة « فيه » — بتبدل الإضافة — وفى نسخة « الإضافات » وفى أخرى « المضاف » — إليهما — وفى نسخة « إليه » وفى أخرى « ألبتة » — بخلاف — وفى نسخة بزيادة « الحال فى » — الفوق والتحت .

فإذا — وفى نسخة « فإذا » — أمكننا أن نقول : ليس للعالم فوق ولا تحت ، ولا — وفى نسخة « فلا » — يمكنكم — وفى نسخة « يمكننا » — أن تقولوا — وفى نسخة « نقول » — ليس لوجود العالم قبل ولا بعد .

ولإذا ثبت القبل والبعد فلا معنى للزمان سوى ما يعبر عنه بالقبل والبعد .

[٢٨] — قلت : هذا الكلام الذى — وفى نسخة بدون كلمة « الذى » وفى أخرى « من » بدل « الذى » — هو جواب عن الفلاسفة فى نهاية السقوط^(١) .

وذلك أن حاصله أن الفوق والأسفل هما أمران مضافان ؛ فلذلك — وفى نسخة « لذلك » — عرض — وفى نسخة « حصل » — لهما التسلسل — وفى نسخة « التباس » — الوهمى — وفى نسخة « وهمى » — .

وأما — وفى نسخة « أما » — التسلسل الذى فى القبل والبعد ، فليس وهمياً ؛ إذ لا إضافة هنالك ، وإنما هو عقلى .

ومعنى هذا أن الفوق المتوهم للشيء ، يمكن أن يتوهم — وفى نسخة « يكون بتوهم » — سفلاً لذلك الشيء — وفى نسخة بدون عبارة « لذلك الشيء » — والسفل يمكن أن يتوهم فوقاً .

(١) بيان لموضع من مواضع الملاحظة على النزاع .

وليس العدم الذى قبل الحادث ، وهو - وفي نسخة « هو » -
المسمى قبلاً ، يمكن أن يتوهم - وفي نسخة بدون عبارة « سفلاً
لذلك قبلاً يمكن أن يتوهم » - العدم الذى - وفي نسخة
« إنه العدم الذى » وفي أخرى بدون كلمة « الذى » - بعد الحادث
المسمى بعداً .

فإن الشك بعد هذا باق عليهم ؛ لأن الفلاسفة يرون
أن ههنا :

فوقاً بالطبع ، وهو الذى يتحرك إليه الخفيف .
وأسفل بالطبع ، وهو الذى يتحرك إليه الثقيل .
وإلا كان الثقيل والخفيف بالإضافة والوضع .
وترى أن نهاية الجسم الذى هو فوق بالطبع ، يعرض له فى
التخيل انتهاء :
إما إلى خلاء .
أو ملاء .

* * *

فهذا الدليل إنما انكسر فى حق الفلاسفة من وجهين :
أحدهما : أنهم يضعون :
فوقاً بإطلاق .
وأسفل - وفي نسخة « وأسفلاً » - بإطلاق .
ولا يضعون :
أولاً : بإطلاق .
ولا آخرأً بإطلاق - وفي نسخة « وآخر بإطلاق » - .

والثاني : أن لخصومهم أن يقولوا :

إنه ليس العلة في تخيل أن للفوق فوقاً ، ومرور ذلك إلى غير نهاية ، كونه مضافاً ، بل إنما عرض ذلك للتخيل - وفي نسخة « التخيل » - من قبل أنه لم يشاهد عظماً إلا متصلاً بعظم كما لم يشاهد شيئاً محدثاً ، إلا له - وفي نسخة « وإلا وله » - قبل .

[٢٩] - ولذلك انتقل أبو حامد من لفظ (الفوق) و (الأسفل) إلى الراء ، والخارج ، فقال - وفي نسخة « قال » - محيياً للفلاسفة :

* * *

قلنا : لا فرق : فإنه - وفي نسخة « بأنه » - لا غرض ، في تعيين - وفي نسخة « عين » - لفظ الفوق والتحت - وفي نسخة بدون عبارة « قلنا : لا فوق . . . والتحت » ، - بل نعدل إلى لفظ [الراء] و [الخارج] ونقول :

للعالم داخل وخارج إلى قوله - وفي نسخة بدون عبارة « إلى قوله » - : فهذا هو سبب الغلط - وفي نسخة بزيادة « والمقاومة » ، وفي نسخة « والمعاندة » ، حاصلة بهذه المعارضة « -

[٢٩] - فانكسر بهذه النقطة ما عانده الفلاسفة من - وفي نسخة « عن » - تشبيه النهاية في الزمان . بالنهاية في العظم .

ونحن - وفي نسخة « وأما نحن » - فقد - وفي نسخة « قد » - بينا وجه الغلط في ذلك التشبيه بما فيه مقنع .

وبينا - وفي نسخة « وبين » - أنها معاندة سفسطائية ، فلا معنى لإعادة القول في ذلك .

* * *

[٣٠] — قال أبو حامد :

صيغة* ثانية

لهم

في إلزام قدم الزمان

قالوا : لا شك عندكم في أن الله تعالى كان قادراً على أن — وفي نسخة «أن لا» —
يخلق العالم قبل أن خلقه بقدر سنة ومائة — وفي نسخة «أو مائة في أخرى
» أما مائة «— سنة — وفي نسخة بدون كلمة «سنة» — وألف — وفي نسخة «أو ألف» —
سنة ، أو ما — وفي نسخة «وما» — لا نهاية له — وفي نسخة بدون عبارة «أو
ما لا نهاية له» —

وأن هذه — وفي نسخة «هذا» — التقديرات متفاوتة في المقدار ، والكمية ،
فلا بد من إثبات شيء قبل وجود العالم ممتد مقدر — وفي نسخة «ممتداً مقدرًا» —
بعضه أمد وأطول من البعض .

فلا بد — وفي نسخة «قلت : فلا بد» — من إثبات شيء من قبل وجود
العالم — وفي نسخة بدون عبارة «فلا بد من إثبات شيء من قبل وجود العالم» —
إلى قوله : فإذاً قبل العالم عندكم شيء ذو كمية متفاوتة ، وهو الزمان ، فقبل العالم
عندكم زمان — وفي نسخة بدون عبارة «متفاوتة وهو الزمان ، فقبل العالم عندكم
زمان» —

[٣٠] — قلت : حاصل هذا — وفي نسخة بدون كلمة «هذا» —
القول ، أنه متى توهمنا حركة وجدنا معها امتداداً — وفي نسخة
«امتداد» — مقدرًا — وفي نسخة «مقدورًا» — لها — وفي نسخة بدون
عبارة «لها» — كأنه مكيال لها ، والحركة مكيلة له .

* في نسخة «صفة» .

ونجد هذا المكيال والامتداد - وفي نسخة «الامتداد والمكيال» -
يمكن أن تفرض فيه حركة أطول من الحركة المفروضة الأولى ، وبما
توفي نسخة «وما» ، وفي أخرى «وربما» وفي رابعة «ربما» -
يساويها ويطابقها من هذا الامتداد . نقول :

إن الحركة الواحدة أطول من الثانية .

وإذا كان ذلك كذلك .

وكان العالم له امتداد ما ، عندكم من أوله إلى الآن ، فلنفرض
مثلاً أن ذلك هو ألف سنة .

ولأن - وفي نسخة «لأن» - الله تعالى هو - وفي نسخة بدون
كلمة «هو» - قادر عندكم على أن يخلق قبل هذا - وفي نسخة
بدون كلمة «هذا» - العالم ، عالمًا آخر ، يكون الامتداد الذي
يقدره ، أطول من الامتداد الذي يقدر العالم الأول بمقدار
محدود .

وكذلك - وفي نسخة «وكل ذلك» - يمكن أن يخلق قبل
هذا الثاني ، ثالثاً .

وكل واحد من هذه العوالم ، يجب أن يتقدم وجوده امتداد
يمكن - وفي نسخة بزيادة «فيه» - أن يقدر به - وفي نسخة «فيه» -
وجوده - وفي نسخة «مقدار وجوده» وفي أخرى «وجود» - .

وإذا كان هذا الإمكان في العوالم يمر إلى غير نهاية - وفي
نسخة «النهاية» - أى يمكن أن يكون قبل العالم عالم .

وقبل ذلك العالم عالم - وفي نسخة بزيادة «آخر» - ويمر الأمر
إلى غير النهاية .

فهنا امتداد مقدم على جميع هذه - وفي نسخة بدون كلمة « هذه » - العوالم .

وهذا - وفي نسخة « فهذا » - الامتداد - وفي نسخة بدون عبارة « مقدم على جميع هذه العوالم ، وهذا الامتداد » - المقدر لجميعها ليس يمكن أن يكون علما - وفي نسخة « قلما » وفي أخرى قدرا - فإن العلم ليس بمقدر ولا يكون إلا كما ضرورة ، فإن مقدر - وفي نسخة « مقدار » - الكم - وفي نسخة « هو الكم » - ضرورة ، كم . فهذا الكم المقدر هو الذى نسميه الزمان .

وهو يظهر - وفي نسخة « ويظهر » - أنه متقدم - وفي نسخة « يتقدم » - بالوجود على كل شئ يتوهم حادثاً ، كما أن الكيل ينبغي أن يكون متقدماً على المكيل فى الوجود .

وكما - وفي نسخة « فكما » - أنه لو كان هذا الامتداد ، الذى هو الزمان ، حادثاً بحدوث حركة أولى - وفي نسخة « أول » - لوجب أن يكون قبلها امتداد ، هو المقدر له ، وفيه كان يحدث ، وهو كالكيل - وفي نسخة « كالكيل » - لها .

كذلك يجب أن يكون قبل كل عالم يتوهم وجوده ، امتداد ؛ - وفي نسخة « امتداده » - يقدره .

فإذن ليس هذا الامتداد حادثاً ؛ لأنه لو كان حادثاً ، لكان له امتداد يقدره ؛ لأن كل حادث له امتداد يقدره ، هو الذى يسمى الزمان .

فهذا هو أوفق الجهات التى يخرج عليها هذا القول ، وهى طريقة ابن سينا فى إثبات الزمان . لكن فى تفهيمها - وفي نسخة « تفهيمها » - عسر من قبل .

أنه مع كل ممكن امتداد واحد :

ومع - وفي نسخة « مع » - كل امتداد ممكن يقارنه ، وهو موضع النزاع ^(١) ، إلا إذا سلّم أن الإمكانات التي قبل العالم من طبيعة الممكن الموجود في العالم .

أعني أنه كما أن هذا الممكن الذي في العالم ، من شأنه أن يلحقه الزمان ، كذلك الممكن الذي - وفي نسخة « الذي في » - قبل العالم .

فهذا بين - وفي نسخة « يبين » - في الممكن الذي في العالم ؛ ولذلك يمكن أن يتوهم منه وجود الزمان .

* * *

[٣١] - قال أبو حامد :

الاعتراض : أن هذا كله - وفي نسخة « كل هذا » - من عمل الوهم - وفي نسخة « الأوهام » -

وأقرب طريق في دفعه - وفي نسخة « دفع » - المقابلة للزمان بالمكان - وفي نسخة « هو بالمكان » -

فإننا نقول : هل كان في قدرة الله تعالى أن يخلق الفلك الأعلى في سمكه أكبر مما خلقه بذراع ؟

فإن قالوا - وفي نسخة « قلنا » - : لا ؛ فهو تعجيز .

وإن قالوا : نعم ؛ فبذراعين ، وثلاثة أذرع ، وكذلك يرتقى الأمر إلى غير نهاية .

فنقول - وفي نسخة « ونقول » - : في هذا إثبات بُعد وراء العالم ، له مقدار

وكمية - وفي نسخة « مقدار كمية » - ؛ إذ الأكبر بذراعين أو ثلاثة - وفي نسخة

« وثلاثة » - يشغل مكاناً أكبر مما كان - وفي نسخة « ما كان يشغل ما » وفي

أخرى « يشغل مكاناً أكبر من مكان » وفي رابعة « يشغل أكبر مما كان » وفي

خامسة « ما كان يشغل ما » - يشغل - وفي نسخة « يشغله » - الآخر - وفي نسخة

« الأكبر » بذراعين أو ثلاثة - وفي نسخة « وثلاثة » وفي أخرى بحذف العبارة -

(١) نقداً بن رشد لابن سينا .

ف وراء العالم بحكم هذا كمية تستدعى - وفي نسخة « فتستدعى » - ذا كم
- وفي نسخة « ذا كمية » - وهو الجسم ، أو الخلاء .
ف وراء العالم ، خلاء ، أو ملاء ، فما الجواب عنه ؟

* * *

وكذلك ، هل كان الله قادراً على أن يخلق كرة العالم أصغر مما خلقها - وفي نسخة
« خلقه » - بذراع ، أو - وفي نسخة « ثم » - بذراعين ؟ وهل بين التقديرين
تفاوت فيما - وفي نسخة « منهما » - يتنى من الملاء ، ويتبقى ، والشغل للأحياء ؟
إذ الملاء المتبقى عند نقصان ذراعين ، أكثر مما يتنى عند نقصان ذراع ، فيكون
الخلاء مقدراً - وفي نسخة « مقدراً » -

والخلاء ليس بشيء .

فكيف يكون مقدراً - وفي نسخة « مقدراً » - ؟

وجوابنا في تخيل - وفي نسخة « تخيل » - الوهم تقدير الإمكانات الزمانية ،
قبل وجود العالم ، كجوابكم - وفي نسخة « كجوابهم » - في تخيل - وفي نسخة
- « تخيل » - الوهم تقدير الإمكانات المكانية - وفي نسخة بدون عبارة « قبل
وجود العالم . . . المكانية » - وراء وجود العالم .

ولا فرق - وفي نسخة « ولا فوق » -

* * *

[٣١] - قلت : هذا الإلزام صحيح ، إذا جوز تزايد - وفي
نسخة « تزايد » - مقدار جسم العالم إلى غير نهاية - وفي نسخة
« النهاية » - .

وذلك أنه يلزم على هذا أن يوجد عن البارئ سبحانه شيء
متناه ، يتقدمه - وفي نسخة « فتقدمه » - إمكانات كمية
لا نهاية لها .

وإذا جاز هذا في إمكان - وفي نسخة « إمكانات » - العظم ،

جاز فى إمكان الزمان ، فىوجد زمان - وفى نسخة « الزمان » - متناه من طرفه - وفى نسخة « طرف » ، وفى أخرى « طرفيه » - وإن كان قبله إمكانات أزمنة - وفى نسخة « زمنية » - لا نهاية لها .

والجواب : عن هذا ، أن توهم كون العالم أكبر ، أو أصغر - وفى نسخة « أصغر أو أكبر » - ليس بصحيح ، بل - وفى نسخة « قيل » - هو ممتنع .

وليس يلزم من كون هذا ممتنعاً ، أن يكون توهم إمكان عالم قبل هذا العالم ممتنعاً ، إلا لو كانت طبيعة الممكن قد حدثت ، ولم يكن قبل وجود العالم هناك - وفى نسخة « العالم شيئاً له » - إلا طبيعتان :

طبيعة الضرورى .

والممتنع - وفى نسخة « الممتنع » وفى أخرى « وطبيعة الممتنع » - وهو بين ؛ إذ - وفى نسخة « إن » بدل « إذ » - حكم العقل على وجود الطبائع الثلاث - وفى نسخة « الثلاثة » - لم تزل ولا تزال - وفى نسخة « الثلاث حكم العقل على وجود الطبائع الثلاثة التى هى : الممكن .

والضرورى .

والممتنع .

كحكم العقل على الضرورى ، والممتنع فقط ، ولا يزال - كحكمه على وجود الضرورى والممتنع .

* * *

وهذا العناد لا يلزم الفلاسفة ؛ لأنهم يعتقدون - وفى نسخة

« لا يعتقدون » - أن العالم ليس يمكن أن يكون أصغر مما هو ،
ولا أكبر .

ولو جاز أن يكون عظم - وفي نسخة « عظيم » - أكبر من
عظم - وفي نسخة « عظيم » - ويمر ذلك إلى غير النهاية - وفي
نسخة « نهاية » - لجاز أن يوجد عظم لا آخر له ،

ولو جاز أن يوجد عظم لا آخر له ، لوجد عظم بالفعل
لا نهاية له .

وذلك مستحيل .

وهذا شيء قد صرح به - وفي نسخة بدون عبارة « به » -
- أرسطو - وفي نسخة « أرسطوطاليس » - .

أعني أن - وفي نسخة « بأن » - للتزيد في العظم إلى غير نهاية
مستحيل - وفي نسخة « محال » - .

وأما على رأى من يجوز ذلك لمكان - وفي نسخة « لإمكان » -
ما يلحقه من عجز الخالق ، فإنه يصح له هذا العناد ؛ لأن
الإمكان ههنا يكون عقلياً ، كما هو قبل العالم عند
الفلاسفة .

ولذلك - وفي نسخة « وكذلك » - من يقول بحدوث العالم
حدوثاً زمانياً ، ويقول : إن كل جسم في مكان يلزمه أن يكون
قبله مكان .

وذلك إما جسم يكون حدوثه فيه .

وإما خلاء .

وذلك أن المكان يلزم أن يتقدم المحدث ضرورة ، فمن يبطل

وجود الخلاء ، ويقول بتناهي الجسم ليس - وفي نسخة « وليس » -
يقدر أن يضع العالم محدثاً .

ولذلك - وفي نسخة « وكذلك » - من أنكر من متأخري
الأشعرية وجود الخلاء ، فقد فارق أصول القوم ، ولم أر ذلك لهم ،
ولكن حدثني بذلك بعض من يعتنى بمذاهب هؤلاء - وفي نسخة
بدون كلمة « هؤلاء » - القوم .

ولو - وفي نسخة « ولا » - كان فعل هذا الامتداد المقدر
للحركة ، الذى هو كالكيل - وفي نسخة « كل لكيل » - للحركة ،
هو من فعل الوهم الكاذب ، مثل توهم العالم أكبر أو أصغر مما
هو عليه ، لكان الزمان غير موجود ؛ لأن الزمان ليس هو شيئاً ،
غير ما يدركه الذهن من هذا الامتداد المقدر للحركة .

فإن كان من المعروف بنفسه أن الزمان موجود ، فينبغى أن
يكون هذا الفعل للذهن ، من أفعاله الصادقة المنسوبة إلى العقل
- وفي نسخة « الفعل » - لا من الأفعال المنسوبة إلى الخيال .

* * *

[٣٢٦] - قال أبو حامد :

فإن قيل - وفي نسخة بدون هذه العبارة - ونحن - وفي نسخة « نحن » -
نقول - وفي نسخة « لا نقول » - إن ما ليس بممكن - وفي نسخة « ما لا يمكن » -
فغير - وفي نسخة « لغير » وفي أخرى « فهو » - مقدور .
وكون العالم أكبر - وفي نسخة « لا أكبر » وفي أخرى « ولا أكبر » -
مما هو عليه ، وأصغر - وفي نسخة « أو أصغر » وفي أخرى « ولا أصغر » وفي رابعة
بزيادة « منه » - ليس بممكن - وفي نسخة « يمكن » - فلا يكون مقدوراً .

* * *

[٣٢] - قلت : هذا جواب لما شنت به الأشعرية من أن وضع العالم يمكن البارئ أن يصيره - وفي نسخة « يصير » - أكبر ، ولا - وفي نسخة « أو » - أصغر ، هو تعجيز للبارئ سبحانه ؛ لأن العجز ؛ إنما هو عجز عن المقدور لا عن المستحيل .
ثم قال أبو حامد ردًّا - وفي نسخة « ردًّا » - عليهم :

* * *

[٣٣] -

وهذا العذر باطل من ثلاثة أوجه :

أحدها : أن هذا مكابرة للعقل ؛ فإن العقل في تقدير العالم ، أكبر وأصغر مما هو عليه بذراع ، ليس هو كتقدير - وفي نسخة « كتقديره » - الجمع بين السواد والبياض .

والوجود والعدم .

والممتنع هو الجمع بين النفي والإثبات

وإليه ترجع المحالات كلها ^(١) .

فهو تحكم بارد - وفي نسخة بدون كلمة « بارد » - فاسد .

* * *

[٣٣] - قلت : القول بهذا هو كما قال ، مكابرة للعقل الذي هو في بادئ الرأي .

وأما عند العقل الحقيقي ، فليس هو مكابرة ؛ فإن القول بـ « مكان هذا » ، أو بعدم إمكانه ، مما يحتاج إلى برهان .

ولذلك صدق في قوله :

(١) الأساس في الحكم على شيء بالاستحالة أن يكون متأدياً إلى الجمع بين النفي والإثبات .

إنه ليس امتناع هذا ، كتقدير الجمع بين السواد والبياض ،
لأن هذا معروف بنفسه استحالته ،

وأما كون العالم لا يمكن فيه أن يكون أصغر أو أكبر - وفي
نسخة « أكبر أو أصغر » - مما هو عليه ، فليس معروفاً بنفسه .

والمحالات ، وإن كانت ترجع إلى المحالات المعروفة بأنفسها ،
فهى ترجع - وفي نسخة بدون عبارة « إلى المحالات المعروفة
بأنفسها فهى ترجع » - بنحوين :

أحدهما : أن يكون ذلك معروفاً بنفسه أنه محال .

والثانى : أن يكون يلزم عن وضعه لزوماً قريباً ، أو بعيداً ،
محال من المحالات المعروفة بأنفسها أنها محال .

مثال ذلك : أن فرض - وفي نسخة « أن فرض أن » - العالم
يمكن أن يكون أكبر ، أو أصغر ، يلزم عنه أن يكون خارجة ملاء ،
أو خلاء .

ووضع خارجة ملاء ، أو إخلاء ، يلزم عنه محال من
المحالات .

أما الخلاء فوجود بُعد مفارق .

وأما الجسم ، فكونه متحركاً :

إما إلى فوق .

وإما إلى أسفل .

وإما مستديراً - وفي نسخة « وإما مستدير » -

فإن كان ذلك كذلك - وفي نسخة بدون عبارة « كذلك » -

وجب أن يكون جزءاً من عالم آخر .

وقد تبرهن - وفي نسخة « برهن » - أن وجود عالم آخر ، مع

هذا العالم ، محال ، في العلم - وفي نسخة « العالم » - الطبعي .
وأقل ما يلزم عنه الخلاء ؛ لأن - وفي نسخة « أن » - كل
عالم ، لا بد له .
من أسطقات أربعة .
وجسم مستدير يدور حولها .

* * *

فمن أحب أن يقف على هذا ، فليضرب إليها بيده في
المواضع ^(١) التي - وفي نسخة بدون كلمة « التي » - وجب
ذكرها .

وذلك بعد الشروط ^(٢) التي يجب أن يتقدم - وفي نسخة
« تقدم » - وجودها في الناظر نظراً برهانياً .
ثم ذكر - وفي نسخة بزيادة « أبو حامد » - الوجه الثاني ، فقال :

* * *

[٣٤] -

إنه إن - وفي نسخة « وإن » وفي أخرى « إنه إذا » - كان العالم على ما هو
عليه لا يمكن أن يكون - وفي نسخة بدون عبارة « لا يمكن أن يكون » - أكبر
منه ولا أصغر ، فوجوده على ما هو عليه واجب ، لا ممكن ، والواجب مستغن
- وفي نسخة « يستغنى » - عن علة .

فقولوا - وفي نسخة « فقالوا » - بما قاله الدهريون من نفي الصانع - وفي نسخة
« الزمان » - ونفي سبب هو مسبب الأسباب ، وليس هذا مذهبكم .

* * *

(٢٤١) في هذا إشارة إلى أن هذا الكتاب ليس مناسباً لذكر البراهين ، وإشارة إلى أن ابن رشد
يشترط فيمن يسلك مسالك البراهين أن تتوافر فيه مؤهلات خاصة .

[٣٤] - قلت : الجواب عن هذا .

أما بحسب مذهب ابن سينا فقريب :

وذلك أن واجب الوجود عنده ضربان :

واجب الوجود بذاته - وفي نسخة « لذاته » - .

وواجب الوجود بغيره .

والجواب : في - وفي نسخة « عن » - هذا عندي أقرب .

وذلك أنه يجب في الأشياء الضرورية على هذا القول ، أن

لا يكون لها فاعل ولا صانع .

مثال ذلك : أن الآلة التي ينشر بها الخشب ، هي آلة مقدرة

في الكمية ، والكيفية ، والمادة .

أعني أنها لا يمكن أن تكون من غير حديد .

ولا يمكن أن تكون بغير شكل المنشار .

ولا يمكن أن يكون المنشار بأي قدر اتفق .

وليس أحد يقول : إن المنشار هو واجب الوجود .

فانظر ما أحسن - وفي نسخة « أحسن » - هذه المغالطة .

ولو - وفي نسخة « ولا » - ارتفعت - وفي نسخة « ارتفعت » -

الضرورة - وفي نسخة « الضروريات » - عن كميات الأشياء

المصنوعة وكيفياتها ، وموادها كما تنهيه الأشعرية في المخلوقات

مع الخالق ، لارتفعت الحكمة الموجودة في الصانع وفي المخلوقات .

وكان يمكن أن يكون كل فاعل صانعاً .

وكل مؤثر في الموجودات خالقاً .

وهذا كله إبطال للعقل - وفي نسخة « للخلق » وفي أخرى

« للفعل » - والحكمة .

[٣٥] — قال أبو حامد :

الثالث — وفي نسخة « والثالث » — هو أن هذا المذهب لا يعجز الخصم عن مقابلته بمثله — وفي نسخة بدون عبارة « بمثله » —

ونقول — وفي نسخة « فنقول » — : إنه لم يكن وجود العالم قبل وجوده ممكناً ، بل وافق الوجود الإمكان من غير زيادة ولا نقصان .

فإن قلتم : فقد انتقل القديم من العجز إلى القدرة — وفي نسخة « من القدرة إلى العجز » —

قلنا — وفي نسخة « قلت » — : لا — وفي نسخة بدون كلمة « لا » — لأن الوجود لم يكن ممكناً ، فلم يكن مقلوراً .

وامتناع — وفي نسخة « فامتناع » — حصول ما ليس بممكن ، لا يدل على العجز .

وإن قلتم : إنه — وفي نسخة بدون عبارة « إنه » — كيف كان ممتنعاً ، فصار ممكناً ؟

قلنا : ولم يستحيل — وفي نسخة « يستحل » — أن يكون ممتنعاً في حال ، ممكناً في حال ؟

فإن قلتم : الأحوال متساوية .

قيل : لكم ، والمقادير متساوية ، فكيف يكون مقدار — وفي نسخة « مقداراً » — وفي أخرى « مقدراً » — ممكناً — وفي نسخة بزيادة « كما أن الشيء إذا أخذ مع أحد الضدين ، امتنع اتصافه بالآخر .

وإذا أخذ لامعه ، أمكن اتصافه بالآخر » — وأكبر — وفي نسخة « أو أكبر » — منه أو أصغر — وفي نسخة « أو أصغر منه » — بمقدار ظفر — وفي نسخة « صغير » بدل « ظفر » — وفي أخرى « بظهر » — ممتنعاً ؟

فإن لم يستحل هذا — وفي نسخة « ذلك » — فهذا لا يستحيل — وفي نسخة « لم يستحل هذا » وفي أخرى « لم يستحل ذلك » وفي رابعة بدون هذه العبارة —

فهذه - وفي نسخة « فهذا » - طريقة المقاومة .

والتحقيق : في الجواب أن ما ذكره من تقلد - وفي نسخة « تقدير » -
الإمكانات لا معنى لها - وفي نسخة « له » -

وإنما المسلم أن الله تعالى قديم قادر لا يمتنع عليه الفعل أبداً لو - وفي نسخة
« لا » - أراده - وفي نسخة « أراد » -

وليس في هذا القدر ما يوجب إثبات زمان ممتد ؛ إلا أن يضيف الوهم إليه
بتلبيسه - وفي نسخة « بتسليمه » وفي أخرى بحذفها - أشياء آخر - وفي نسخة
« شيئاً آخر » -

* * *

[٣٥] - قلت : حاصل هذا القول أن تقول الأشعرية للفلاسفة

هذه المسألة عندنا مستحيلة .

أعني قول القائل : إن العالم يمكن - وفي نسخة « لا يمكن » -
أن يكون أكبر ، أو أصغر .

وذلك أن هذا السؤال ، إنما يتصور على مذهب من يرى
أن الإمكان يتقدم خروج الشيء إلى الفعل . أعني وجود الشيء
الممكن .

بل نقول : إن الإمكان وقع - وفي نسخة بدون كلمة « وقع » -
مع - وفي نسخة « موقع » - الفعل ، على ما هو عليه من غير
زيادة ولا نقصان .

قلت - وفي نسخة بدون عبارة « قلت » - إلا أن جحد تقدم
الإمكان للشيء الممكن جحد للضروريات - وفي نسخة
« للضرورات » وفي أخرى « للضرورة » وفي رابعة « للضروري »
- فإن - وفي نسخة « بأن » - الممكن يقابله الممتنع من - وفي
نسخة « عن » - غير وسط بينهما .

فإن كان الشيء ليس ممكناً قبل وجوده - وفي نسخة « الوجود » - فهو ممتنع ضرورة .

والممتنع ، إنزاله موجوداً ، كذب محال .

وأما إنزال الممكن موجوداً ، فهو كذب ممكن - وفي نسخة « يكن » - لا - وفي نسخة بحذف عبارة « إنزاله موجوداً ... ممكن لا » - كذب مستحيل .

وقولهم : إن الإمكان مع الفعل ، كذب ؛ فإن الإمكان والفعل متناقضان لا يجتمعان في آن واحد .

فهؤلاء يلزمهم أن لا - وفي نسخة « يلزمهم لا » - يوجد إمكان لا - وفي نسخة « إلا » - مع الفعل ، ولا قبله .

* * *

والإلزام - وفي نسخة « واللازم » - الصحيح للأشعرية في هذا - وفي نسخة بدون كلمة « هذا » - القول ، ليس هو أن ينتقل - وفي نسخة « ينقل » - القديم ، من العجز إلى القدرة - وفي نسخة « قدرة » - ؛ لأنه لا - وفي نسخة بدون كلمة « لا » - يسمى عاجزاً ، من لم يقدر على فعل الممتنع .

وإنما الإلزام - وفي نسخة اللازم » - الصحيح أن يكون الشيء انتقل من طبيعة الامتناع ، إلى طبيعة الوجود .

وهو - وفي نسخة « وهذا » - مثل .

انقلاب الضروري ممكناً .

وإنزال شيء ما ممتنعاً في وقت . ممكناً في وقت ، لا يخرج عن - وفي نسخة « من » - طبيعة الممكن ؛ فإن هذه - وفي نسخة « هذا » - حال كل - وفي نسخة « كل حال » - ممكن .

مثال ذلك : أن كل ممكن فوجوده مستحيل في حال وجود ضده في موضوعه .

فإذا سلم الخصم أن شيئاً ما ، ممتنع في وقت ، ممكن في وقت آخر ، فقد سلم أن الشيء من طبيعة الممكن المطلق ، لا من طبيعة - وفي نسخة « لا طبيعة » - الممتنع .

ويلزم هذا إذا فرض أن العالم كان ممتنعاً ، قبل حدوثه دهرًا لا نهاية له ، أن يكون إذا حدث ، انقلبت - وفي نسخة « انتقلت » - طبيعته من الاستحالة إلى الإمكان .

* * *

وهذه ؛ وفي نسخة « وهو » - مسألة - وفي نسخة « المسألة » - غير التي كان الكلام فيها . وقد قلنا : - وفي نسخة « قلت » - إن الخروج من مسألة إلى مسألة من فعل السفسطائيين .
[٣٦] - وأما قوله :

* * *

والتحقيق في الجواب أن ما ذكروه - وفي نسخة « ذكرناه » - من تقدر - وفي نسخة « يعذر » وفي أخرى « تقدير » - الإمكانات ، لا معنى له - وفي نسخة « لها » - وإنما المسلم أن الله تعالى قديم قادر ، لا يمتنع عليه الفعل أبدًا ، لو - وفي نسخة « لا » - أراد - وفي نسخة « أراد » -

وليس في - وفي نسخة « وفي » - هذا القدر ما يوجب إثبات زمان ممتد ؛ إلا أن يضيف الوهم إليه بتليسه - وفي نسخة « إليه بتسليمه » وفي أخرى « بتليسه إليه » وفي رابعة « إليه » فقط - أشياء آخر - وفي نسخة « شيئًا آخر » -
[٣٦] - فإنه إن كان ليس في هذا الوضع - وفي نسخة « الموضع » - ما يوجب سرمدية الزمان ، كما قال - وفي نسخة « قاله » - ففيه ما يوجب إمكان وقوع العالم سرمديًا ، وكذلك الزمان .

وذلك أن الله تعالى لم يزل قادراً على الفعل ، فليس ههنا ما يوجب امتناع مقارنة - وفي نسخة « مقارنة إقناع » - فعله على الدوام لوجوده .

بل لعل مقابل هذا - وفي نسخة بدون كلمة « هذا » - هو الذى يدل على الامتناع ، وهو أنه - وفي نسخة « وهذا » - لا يكون قادراً فى وقت ، ويكون قادراً فى وقت آخر .
ولا - وفي نسخة « و » - يقال فيه : إنه قادر إلا فى أوقات محدودة متناهية ، وهو موجود أزلى قديم .

فعادت المسألة إلى :

هل يجوز أن يكون العالم قديماً ، أو محدثاً ؟
أو لا يجوز - وفي نسخة « يجوز » - أن يكون قديماً .
أو لا يجوز أن يكون محدثاً - وفي نسخة بدون كلمة « محدثاً » - .

أو يجوز - وفي نسخة « أو يكون يجوز » - أن يكون محدثاً - وفي نسخة « محدث » - ولا يجوز أن يكون قديماً - وفي نسخة بدون عبارة « أولاً يجوز أن يكون محدثاً ، أو يجوز أن يكون محدثاً ، ولا يجوز أن يكون قديماً » - .

وإن كان محدثاً فهل يجوز أن يكون فعلاً أولاً ؟ - وفي نسخة بزيادة « لفاعل أول » - أولاً - وفي نسخة « ولا » - أول - وفي نسخة بدون كلمة « أول » وفي أخرى « أو لا أول له » - .

فإن لم يكن فى العقل - وفي نسخة « للعقل » - إمكان للوقوف على واحد من هذه المتقابلات ، فليرجع إلى السماع . ولا تعد هذه المسألة من العقليات .

وإذا قلنا : إن الأول لا يجوز عليه ترك الفعل - وفي نسخة « فعل » - الأفضل - وفي نسخة « أفضل » - وفعل الأدنى ؛ لأنه نقص ، فأى نقص أعظم من أن يوضع فعل القديم متناهيًا محدوداً ، كفعل المحدث ؟

مع أن الفعل - وفي نسخة « فعل » - المحدود إنما يتصور من الفاعل المحدود ، لا - وفي نسخة بدون كلمة « لا » - من الفاعل القديم ، الغير المحدود - وفي نسخة « محدود » - الوجود - وفي نسخة « الموجود » - والفعل .

فهذا - وفي نسخة « وهذا » - كله كما ترى ، لا يخفى على من له أدنى بصر - وفي نسخة « بصيرة » - بالمعقولات .

فكيف يمتنع على القديم - وفي نسخة « الفاعل القديم » - أن يكون قبل الفعل الصادر عنه - وفي نسخة « منه » - الآن ، فعل ، وقبل ذلك الفعل فعل . ويمر ذلك في أذهاننا إلى غير نهاية - وفي نسخة « النهاية » - كما يستمر وجوده ، أعني الفاعل إلى غير نهاية - وفي نسخة « النهاية » - ؟

فإن من لا يساوق وجوده الزمان ، ولا يحيط به - وفي نسخة بدون عبارة « به » - من طرفيه ، يلزم ضرورة أن يكون فعله لا يحيط به الزمان ، ولا يساوقه زمان محدود .

وذلك أن كل موجود ، فلا يتراخى فعله عن وجوده ، إلا أن يكون ينقصه - وفي نسخة « نقصه » وفي أخرى « لا ينقص » - من وجوده شيء .

أعني أن لا يكون على - وفي نسخة بدون كلمة « على » - وجوده الكامل .

أو يكون من ذوى الاختيار .

فيتراخى — وفى نسخة « فلا يتراخى » . فاعله عن وجوده ، وعن — وفى نسخة « عن » — اختياره .

ومن يضع أن القديم لا يصدر منه إلا فعل حادث ، فقد وضع أن فعله بجهة ما ، مضطر — وفى نسخة « فاضطر » — وأنه لا اختيار له من تلك الجهة فى فعله .

الدليل الثالث

على قدم العالم

[٣٧] — قال أبو حامد :

تمسكوا بأن قالوا : وجود العالم ممكن قبل وجوده ؛ إذ يستحيل أن يكون ممتنعاً ، ثم يصير ممكناً .

وهذا الإمكان لا أول له ، أى لم يزل ثابتاً ، لم يزل العالم ممكناً وجوده ؛ إذ لا حال من الأحوال يمكن أن يوصف العالم فيه بأنه ممتنع — وفى نسخة بزيادة « به » وفى أخرى « فيه » — الوجود .

فإذا كان الإمكان لم يزل ، فالممكن على وفق الإمكان أيضاً لم يزل ،

فإن معنى قولنا إنه — وفى نسخة بزيادة « ممكن أبداً أنه » — ممكن وجوده ، — وفى نسخة بزيادة « أبداً » — أنه — وفى نسخة « أى » وفى أخرى « أى أنه » وفى رابعة « وأنه » — ليس محالاً — وفى نسخة « وجوده » —

فإذا كان ممكناً وجوده أبداً ، لم يكن محالاً وجوده أبداً .

وإلا فإن كان محالاً وجوده أبداً ، بطل قولنا : إنه ممكن وجود أبداً .

وإن بطل قولنا : إنه ممكن وجوده — وفى نسخة بدون عبارة « وجوده » — أبداً بطل قولنا : إن — وفى نسخة بدون كلمة « إن » — الإمكان لم يزل .

وإن بطل قولنا : - وفي نسخة « قولنا إن » - الإمكان لم يزل - وفي نسخة بدون عبارة « وإن بطل . . . لم يزل » - صح قولنا : إن الإمكان له أول .
 وإذا صح أن له أولاً - وفي نسخة « أول » - كان قبل ذلك غير ممكن ،
 فيؤدى إلى إثبات حال لم يكن العالم - وفي نسخة بزيادة « فيه » - ممكناً ، ولا
 كان الله تعالى عليه قادراً .

[٣٧] - قلت : أما من يسلم أن العالم كان قبل أن يوجد
 - وفي نسخة « وجد » - ممكناً إمكاناً لم يزل ؛ فإنه يلزمه أن يكون
 العالم أزلياً ؛ لأن ما لم يزل ممكناً ، إن - وفي نسخة بدون كلمة
 « إن » - وضع أنه لم يزل موجوداً ، لم يكن يلزم عن إنزاله
 محال .

وما كان ممكناً أن يكون أزلياً ، فواجب أن يكون أزلياً ؛ لأن
 الذى يمكن فيه أن يقبل الأزلية - وفي نسخة « أزلية » - لا - وفي
 نسخة بدون كلمة « لا » - يمكن فيه أن - وفي نسخة « أن لا » -
 يكون فاسداً ، إلا لو أمكن أن يعود الفاسد أزلياً .

ولذلك ما يقول - وفي نسخة « يقوم » - الحكيم :

إن الإمكان فى الأمور الأولية ، هو ضرورى .

* * *

[٣٨] - قال أبو حامد :

الاعتراض أن يقال :

لم يزل ممكن الحلوث ، فلا جرم ما من وقت إلا ويتصور إحداثه فيه .

وإذا قدر موجوداً أبداً ، لم يكن حادثاً ، فلم يكن الواقع على وفق الإمكان ،
 بل على - وفي نسخة بدون كلمة « على » - خلافه .

وهذا كقولهم في المكان ، وهو أن تقدير العالم أكبر مما هو ، أو - وفي نسخة «و» وفي أخرى «إذ» - خلق جسم فوق العالم ممكن . وكذا آخر فوق ذلك الآخر - وفي نسخة بدون كلمة «الآخر» - وهكذا - وفي نسخة «هكذا» - إلى غير نهاية .

ولا - وفي نسخة «فلا» - نهاية لإمكان الزيادة .

فوجود ملاء - وفي نسخة «فوجوده» - مطلق لا نهاية له ، غير ممكن . وكذلك - وفي نسخة «فكذلك» - وجود لا ينتهي طرفه ، غير ممكن ، بل كما يقال إن - وفي نسخة بدون عبارة «يقال إن» - الممكن جسم متناه السطح - وفي نسخة «يعنى السطح» - ولكن لا تتعين مقاديره في الكبير والصغير . فكذلك - وفي نسخة «وكذلك» - الممكن الحدوث ، ومبادئ الوجود لا تتعين في التقدم والتأخر .

وأصل - وفي نسخة «فأما» وفي أخرى «وأما» - كونه حادثاً . متعين - وفي نسخة «متعيناً» وفي أخرى «متغير» - فإنه الممكن لا غير .

* * *

[٣٨] - قلت : أما من وضع أن قبل العالم إمكاناً واحداً بالعدد لم يزل ، فقد يلزمه أن يكون العالم أزلياً .

وأما من وضع أن قبل العالم إمكانات للعالم - وفي نسخة بدون عبارة «للعالم» - غير متناهية بالعدد ، كما وضع أبو حامد في الجواب ، فقد يلزمهم أن يكون قبل هذا العالم عالم - وفي نسخة بدون كلمة «عالم» - وقبل العالم الثاني عالم ثالث ، ويمر ذلك - وفي نسخة بزيادة كلمة «الأمر» - إلى غير نهاية - وفي نسخة «النهاية» - كالحال في أشخاص الناس ، وبخاصة - وفي نسخة «وخاصة» - إذا وضع فساد المتقدم شرطاً في وجود المتأخر . مثال - وفي نسخة «ومثال» - ذلك أنه إن كان الله سبحانه

قادراً على أن يخلق قبل هذا العالم عالماً آخر ، وقبل ذلك الآخر آخر ، فقد لزم أن يمر الأمر إلى غير نهاية .

وإلا ، لزم - وفي نسخة « والإلزام » - أن يوصل إلى عالم لم يمكن أن يخلق قبله عالم آخر ، وذلك لا يقول به المتكلمون ، ولا تعطيه حججهم - وفي نسخة « بحججهم » وفي أخرى « حججهم » - التي يحتاجون بها على حدوث العالم .

وإذا كان ممكناً أن يكون قبل هذا العالم عالم آخر - وفي نسخة بدون كلمة « آخر » - إلى غير نهاية - وفي نسخة « النهاية » - فإنزاله كذلك قد يظن به أنه ليس محالاً - وفي نسخة « محال » -

لكن إنزاله كذلك إذا فحص عنه يظهر - وفي نسخة « فظهر » - أنه محال ؛ لأنه يلزم أن - وفي نسخة بدون كلمة « أن » - تكون طبيعة هذا العالم طبيعة الشخص الواحد الذي في هذا العالم الكائن الفاسد .

فيكون صدره - وفي نسخة « ضرورة » بدل « صدره » - عن المبدأ الأول بالنحو الذي صدر عنه الشخص . وذلك بتوسط متحرك - وفي نسخة « محرك » - أزلى ، وحركة - وفي نسخة « وحركته » - أزلية .

فيكون هذا العالم جزءاً من عالم آخر ، كالحال في الأشخاص الكائنة الفاسدة في هذا العالم .

فبالاضطرار - وفي نسخة « فباضطرار » - :

إما - وفي نسخة « ما » وفي أخرى « لما » - أن ينتهي الأمر

إلى عالم أزل بالشخص - وفي نسخة « بالأشخاص » - أو يتسلسل .

وإذا وجب قطع التسلسل ، فقطعها بهذا العالم أولى ، أعنى بإنزاله واحداً بالعدد أزلياً .

* * *

[٣٩] - قال أبو حامد - وفي نسخة بدون عبارة « قال أبو حامد » - :

الدليل الرابع .

وهو أنهم قالوا : كل حادث فالمادة - وفي نسخة « فبالمادة » - التى فيه - وفي نسخة بدون عبارة « التى فيه » وفى أخرى بدون كلمة « التى » - تسبقه ؛ إذ لا يستغنى الحادث عن مادة ، فلا تكون المادة حادثة ، وإنما الحادث الصور والأعراض والكيفيات ، على المواد - وفي نسخة بدون عبارة « والكيفيات ، على المواد » - إلى قوله : فلم تكن المادة الأولى حادثة بحال - وفي نسخة « محال » - [٣٩] - قلت : حاصل هذا القول ، أن كل حادث فهو ممكن قبل حدوثه .

وأن - وفي نسخة « فإن » - الإمكان يستدعى شيئاً يقوم به ، وهو المحل القابل للشيء الممكن .

وذلك أن الإمكان الذى من قبل القابل ليس ينبغى أن يعتقد فيه أنه الإمكان الذى من قبل الفاعل^(١) .

وذلك أن قولنا فى زيد : إنه يمكن أن يفعل كذا .

* وفى نسخة « دليل رابع » وفى أخرى « دليل رابع لم » .

(١) هذا كلام حول الإمكان يكاد يكون جديداً ؛ فإنه يشقّه إلى إمكان بالنسبة للقابل ، وإمكان بالنسبة للفاعل ، ولم يسبق أن نبه القزالي إلى مثله .

غير قولنا في المفعول : إنه يمكن .

ولذلك يشترط في إمكان الفاعل ، إمكان القابل .

إذ - وفي نسخة « إذا » - كان الفاعل - وفي نسخة بزيادة
« الذي » - لا يمكن أن يفعل - وفي نسخة « يكون » - ممتنعاً .

وإذا - وفي نسخة « فإذا » - لم يمكن - وفي نسخة « يكن » -
أن يكون الإمكان - وفي نسخة « إمكان » - المتقدم على الحادث في
- وفي نسخة بدون كلمة « في » - غير موضوع أصلاً .

ولا أمكن أن يكون الفاعل هو الموضوع .

ولا الممكن ؛ لأن الممكن إذا حصل بالفعل ارتفع الإمكان .

فلم يبق إلا أن يكون الحامل للإمكان هو الشيء القابل
للممكن .

وهو المادة .

والمادة ، لا تتكون بما هي مادة ؛ لأنها كانت - وفي
نسخة بدون كلمة « كانت » . وفي أخرى « لو تكونت » - تحتاج
إلى مادة . ويمر الأمر إلى غير نهاية - وفي نسخة « النهاية » -

بل إن كانت مادة متكونة ، فمن جهة ما هي مركبة من مادة
وصورة .

وكل متكون - فإنما يتكون من شيء ما - وفي نسخة « شيء
آخر » - :

فإما أن يمر ذلك إلى غير نهاية - وفي نسخة « النهاية » - على

استقامة في مادة غير متناهية ، وذلك مستحيل ، وإن قدرنا متحرراً أزليةً ؛ لأنه لا يوجد شيء بالفعل غير متناه .

وإما أن تكون الصور تتعاقب على موضوع غير كائن ولا فاسد . ويكون تعاقبها أزليةً - وفي نسخة « أزلاً » - ودوراً - وفي نسخة « ودوريا » - .

فإن كان ذلك كذلك ، وجب أن يكون ههنا حركة أزلية ، تفيد هذا التعاقب الذي - وفي نسخة « التي » - في الكائنات الفاسدات الأزلية - وفي نسخة « والأزلية » - .

وذلك أنه - وفي نسخة « وبذلك » - يظهر أن كون كل واحد من المتكونات هو فساد للآخر . وفساده هو كون لغيره .

وأن لا يتكون شيء من غير شيء ؛ فإن معنى التكوين هو انقلاب الشيء وتغيره مما - وفي نسخة بزيادة « هو » - بالقوة إلى الفعل .

ولذلك فليس - وفي نسخة « ليس » - يمكن أن يكون عدم الشيء .

هو الذي يتحول وجوداً .

ولا هو الذي يوصف بالكون ، أعني الذي نقول فيه : إنه يتكون .

فبقي أن - وفي نسخة « أن لا » - يكون ههنا شيء حامل - وفي نسخة « حاصل » - للصور المتضادة ، وهي التي تتعاقب الصور عليها .

[٤٠] — قال أبو حامد :

الاعتراض أن يقال : الإمكان^(١) الذى ذكره يرجع إلى قضاء العقل .

فكل ما قدر العقل وجوده .

فلم يمتنع عليه تقديره ، سميناه ممكناً .

وإن امتنع ، سميناه مستحيلاً .

وإن لم يقدر على تقدير علمه سميناه واجباً .

فهذه قضايا عقلية لا تحتاج إلى موجود حتى تجعل — وفي نسخة « تحصل » —

وصفاً له ؛ بدليل ثلاثة أمور :

أحدها : أن الإمكان لو استدعى شيئاً موجوداً يضاف إليه ، ويقال — وفي

نسخة « يقال » — : إنه إمكانه — وفي نسخة « إمكان له » — لاستدعى — وفي

نسخة « لا استدعى » — الامتناع شيئاً موجوداً ، يقال : إنه امتناعه — وفي نسخة

« امتناع له » —

وليس للممتنع وجود فى ذاته ، ولا مادة — وفي نسخة « ولا المادة » — يطرأ

عليها — وفي نسخة « عليه » — المحال ، حتى يضاف الامتناع إلى المادة — وفي

نسخة « مادة » —

[٤٠] — قلت: أما أن الإمكان يستدعى مادة موجودة — وفي

نسخة بزيادة « فيه » — فذلك بين ؛ فإن سائر المعقولات الصادقة

لا بد أن تستدعى أمراً موجوداً خارج النفس ؛ إذ — وفي نسخة

« إذا » — كان الصادق^(٢) كما قيل فى حده :

إنه الذى يوجد فى النفس على — وفي نسخة بدون كلمة « على » —

ما هو عليه خارج النفس .

(١) تفسير الممكن ، والواجب ، والمستحيل ، من وجهة نظر الغزالي .

(٢) معنى الصادق .

فلا بد في قولنا في الشيء : إنه ممكن ، أن يستدعي هذا الفهم شيئاً يوجد فيه هذا الإمكان .

وأما الاستدلال على أنه لا يستدعي - وفي نسخة بدون عبارة هذا الفهم . . . لا يستدعي » - معقول - وفي نسخة بدون كلمة «معقول» - الإمكان موجوداً يستند إليه ، بدليل أن الممتنع لا يستدعي موجوداً يستند إليه ، فقول سفسطائي .

وذلك أن الممتنع يستدعي موضوعاً ، مثل ما يستدعي الإمكان ، وذلك بين ؛ لأن الممتنع هو مقابل الممكن .

والأضداد المتقابلة تقتضي ولا بد موضوعاً ؛ فإن الامتناع - وفي نسخة بزيادة «الذي» - هو سلب الإمكان . فإن كان - وفي نسخة بدون كلمة « كان » - الإمكان يستدعي موضوعاً ؛ فإن الامتناع الذي هو سلب ذلك الإمكان يقتضي موضوعاً أيضاً .

مثل قولنا : إن وجود الخلاء ممتنع ،

فإن - وفي نسخة « بأن » - وجود الأبعاد - وفي نسخة «أبعاد» - مفارقة ممتنع ، خارج الأجسام الطبيعية ، أو داخلها - وفي نسخة وداخلها » - .

ونقول : إن الضدين ممتنع وجودهما في موضوع واحد .

ونقول : إنه ممتنع أن يوجد الاثنان واحداً ، ومعنى - وفي نسخة « معنى » وفي أخرى « ومضى » - ذلك في الوجود .

وهذا كله بين بنفسه ، فلا معنى لاعتبار هذه المغالطة^(١) التي أتى بها ههنا .

* * *

[٤١] - قال أبو حامد :

والثاني^(١) : أن السواد والبياض يقضى العقل فيهما قبل وجودهما بكونهما ممكنين .
فإن كان هذا الإمكان مضافاً إلى الجسم الذى يطريان عليه . حتى يقال :
معناه : أن هذا الجسم يمكن - وفي نسخة بدون كلمة « يمكن » - أن يسودَّ ،
وأن يبيض .

فإذن ليس البياض فى نفسه - وفي نسخة بدون عبارة « نفسه » - ممكناً ،
ولا له نعت الإمكان . وإنما الممكن الجسم . والإمكان مضاف إليه .

فنقول : ما حكم نفس السواد - وفي نسخة بزيادة « والبياض » - فى ذاته ؟

أهو ممكن ؟

أو واجب ؟

أو ممتنع ؟

ولا بد من القول بأنه ممكن .

فدل أن العقل فى القضية - وفي نسخة « والقضية » - بالإمكان . لا يفتقر
إلى وضع ذات موجودة - وفي نسخة « موجود » - يضاف - وفي نسخة - « نضيف » -
إليها - وفي نسخة « إليه » - الإمكان .

[٤١] - قلت : هذه مغالطة ؛ فإن الممكن : يقال :

على القابل .

وعلى المقبول .

والذى يقال على الموضوع القابل يقابله الممتنع .

والذى يقال على المقبول

يقابله الضرورى .

(١) أى من الأدلة الثلاثة التى يستدل بها الفزائى على أن الإمكان لا يستلزم شيئاً موجوداً وقد

ذكر الدليل الأول فيما سبق ص ١٩٢ .

والذى يتصف بالإمكان الذى يقابله الممتنع ليس هو الذى يخرج من الإمكان إلى الفعل - وفى نسخة « إلى الفعل من الإمكان » - من جهة ما يخرج إلى الفعل ، لأنه إذا خرج ارتفع عنه الإمكان .

وإنما يتصف بالإمكان من جهة ما هو - وفى نسخة بدون كلمة « هو » - بالقوة .

والحامل لهذا الإمكان هو الموضوع الذى ينتقل من الوجود - وفى نسخة « الموجود » - بالقوة إلى الوجود بالفعل ، وذلك بين من حد الممكن^(١) : فإن الممكن هو المعدوم الذى يتهيأ أن يوجد . وألا يوجد .

وهذا المعدوم الممكن ليس هو ممكناً من جهة ما هو معدوم ، ولا من - وفى نسخة بحذف كلمة « من » - جهة ما هو موجود بالفعل .

وإنما هو ممكن من جهة ما هو بالقوة .

ولهذا قالت المعتزلة^(٢) :

إن المعدوم هو ذات ما .

أعنى المعدوم فى نفسه من جهة ما هو بالقوة ، أعنى أنه من جهة القوة والإمكان الذى له . يلزم أن يكون ذاتاً ما فى نفسه ؛ فإن العدم ذات ما .

(١) تفسير الممكن من وجهة نظر ابن رشد ، انظر تفسيره من وجهة نظر الفزائى فيما سبق ص ١٩٢ .

(٢) هل معنى ذلك أن ابن رشد يتفق مع المعتزلة فى تفسير معنى الممكن ؟

وذلك أن العدم يضاد الوجود .

وكل واحد منهما يخلف صاحبه .

فإذا ارتفع عدم شيء ما ، خلقه وجوده .

وإذا ارتفع وجوده ، خلقه عدمه .

ولما كان نفس العدم ليس يمكن فيه أن ينقلب وجوداً .

ولا نفس الوجود أن ينقلب عدماً ، وجب أن يكون القابل لهما شيئاً ثالثاً غيرهما ، وهو الذى يتصف بالإمكان والتكون والانتقال ، من صفة العدم ، إلى صفة الوجود ؛ فإن العدم لا يتصف بالتكون والتغير .

ولا الشيء الكائن بالفعل أيضاً يتصف بذلك - وفي نسخة « بالتكون » - لأن - وفي نسخة بدون عبارة « لأن » - الكائن إذا صار بالفعل ارتفع عنه وصف التكون - وفي نسخة بزيادة « الموجود لا يتكون ، ولا يقبل الحصول » - والتغير والإمكان .

فلا بد إذن ضرورة من شيء يتصف بالتكون ، والتغير - وفي نسخة بدون عبارة « الإمكان فلا بد . . . والتغير » - والانتقال - وفي نسخة « والانتقال » - من العدم إلى الوجود ، كالحال في انتقال الأضداد بعضها إلى بعض .

أعنى أنه يجب أن يكون لها موضوع تتعاقب عليه ، إلا أنه في التغير الذى فى سائر الأعراض بالفعل - وفي نسخة بدون عبارة « بالفعل » - وهو فى الجوهر بالقوة .

* * *

ولسنا نقدر أيضاً أن نجعل هذا الموصوف بالإمكان والتغير للشيء - وفي نسخة بدون كلمة « الشيء » - الذى بالفعل - وفي

نسخة « الذى يمكن » - أعنى الذى منه الكون - وفى نسخة بزيادة « وهو الصورة المضادة للصورة التى بالقوة » - من جهة ما هو بالفعل ؛ لأن ذلك أيضاً يذهب .

والذى منه الكون يجب أن يكون جزءاً من المتكون .

فإذن ههنا موضوع ضرورة . هو القابل للإمكان ، وهو الحامل للتغير . والتكون - وفى نسخة « للتكون والتغير » - وهو الذى يقال فيه : إنه تكون وتغير . وانتقل من - وفى نسخة بدون كلمة « من » - العدم إلى الوجود .

* * *

ولسنا نقدر أيضاً أن نجعل هذا من طبيعة الشيء الخارج إلى الفعل . أعنى من طبيعة الموجود بالفعل ؛ لأنه لو كان ذلك كذلك لم يتكون الموجود .

وذلك أن التكون هو من معدوم . لا من - وفى نسخة بدون كلمة « من » - موجود .

فهذه الطبيعة اتفق^(١) الفلاسفة والمعتزلة على إثباتها .

إلا أن الفلاسفة ترى - وفى نسخة بدون كلمة « ترى » وفى أخرى « الفلاسفة قالوا » - إنها لا تتعزى من الصورة - وفى نسخة « الصور » - الموجودة بالفعل . أعنى لا تتعزى من الوجود - وفى نسخة « الموجود » وفى أخرى بحذف عبارة « بالفعل أعنى لا تتعزى من الوجود » - وإنما تنتقل من وجود إلى وجود .

كانتقال النطفة مثلاً إلى الدم .

(١) اتفاق الفلاسفة والمعتزلة فى أن الوجود لا يطرأ على ما يكون عدماً صرفاً .

وانتقال الدم إلى الأعضاء التي للجنين .

وذلك أنها لو تعرت من الوجود ، لكانت موجودة بذاتها - وفي نسخة بدون عبارة « بذاتها » - ولو كانت موجودة بذاتها لما كان منها - وفي نسخة « فيها » - كون .

فهذه الطبيعة عندهم هي التي يسمونها بالهيوولى ، وهي علة الكون والفساد .

وكل موجود يتعرى من هذه الطبيعة ، فهو عندهم غير كائن ولا فاسد .

* * *

[٤٢] - قال أبو حامد :

والثالث^(١) : أن نفوس - وفي نسخة « نفر من » - الآدميين عندهم جواهر قائمة بأنفسها ، ليس يجسم ومادة ، ولا منطبع - وفي نسخة « منطبعة » وفي أخرى « تنطبع » - في مادة .

وهي حادثة على ما اختاره ابن سينا والمحققون - وفي نسخة « والمتحققون » - منهم .

ولها إمكان قبل حلولها .

وليس لها ذات ولا مادة .

فإمكانها وصف إضافي ، ولا يرجع :

إلى قدرة القادر .

وإلى الفاعل .

فإلى ماذا - وفي نسخة « فإلى ما » وفي أخرى « قال فإذا » وفي رابعة « قال

فإذن » - يرجع ؟

فينقلب عليهم - وفي نسخة « عليها » - هذا الإشكال - وفي نسخة « الإمكان » - .

(١) أى من الأدلة الثلاثة التي يستدل بها الغزالي على أن الإمكان لا يستدعى شيئاً موجوداً ؛

انظر ما سبق ص ١٩٢ و ١٩٥ .

[٤٢] - قلت : لا أعلم^(١) أحداً من الحكماء قال : إن النفس حادثة حدوثاً حقيقياً ، إلا ما حكاه عن ابن سينا .

وإنما الجميع على - وفي نسخة « وإنما الجمع على » - أن حدوثها هو إضافي ، وهو اتصالها بالإمكانات الجسمية القابلة - وفي نسخة « المقابلة » - لذلك الاتصال ، كإمكانات التي في المرايا ، لاتصال شعاع الشمس بها .

وهذا الإمكان عندهم ، ليس هو من طبيعة إمكان الصور الحادثة الفاسدة ، بل هو إمكان على نحو ما يزعمون :

أن البرهان أدى إليه .

وأن الحامل لهذا الإمكان طبيعة غير طبيعة - وفي نسخة بدون كلمة « طبيعة » - الهيولى .

ولا يقف على مذاهبهم - وفي نسخة « مذاهبهم » - في هذه الأشياء إلا من نظر - وفي نسخة « نطق » - في كتبهم على - وفي نسخة « مع » - الشروط التي وضعوها - وفي نسخة « وصفوها » - مع فطرة فائقة ، ومعلم عارف^(٢) .

فتعرض أبى - وفي نسخة « أبو » - حامد إلى مثل هذه الأشياء على - وفي نسخة بدون كلمة « على » - هذا النحو من التعرض ، لا يليق بمثله ؛ فإنه لا يخلو من أحد أمرين .

إما أنه فهم هذه الأشياء على حقيقتها ، فساقها ههنا على غير حقائقها - وفي نسخة « حقيقتها » - وذلك من فعل الأشرار - وفي نسخة « الشرار » وفي أخرى « النشواك » - .

(١) يختلف ابن رشد والغزال في نسبة بعض الأفكار إلى الفلاسفة .

(٢) الشروط الواجب توافرها فيمن يطلع على كتب الفلاسفة .

ولما أنه لم يفهمها على حقيقتها ، فتعرض إلى القول فيما لم يحيط - وفي نسخة « يحيط » - به علماً . وذلك من فعل الجاهل^(١) .

والرجل يعجل عندنا عن هذين الوصفين - وفي نسخة « هذين الشئين الوصفين » - .

ولكن لا بد للأجواد من كبرة .

فكبرة - وفي نسخة « وكبرة » - أبي حامد هي وضعه هذا الكتاب - وفي نسخة « هذه الكتب » - ولعله اضطر^(٢) - وفي نسخة « طراً » - إلى ذلك من أجل زمانه . ومكانه .

* * *

[٤٣] - قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة :

فلان قيل : ردُّ الإمكان إلى قضاء العقل - وفي نسخة « قضايا العقول » وفي أخرى « قضايا العقل » - محال : إذا لا معنى لقضاء العقل إلا العلم بالإمكان .
فالإمكان معلوم .

وهو غير العلم .

(١) ابن رشد يتهم الغزالي بأنه : إما شرير ، وإما جاهل .

(٢) يبدو لي أن أمر الاضطرار يكون مفهوماً بالنسبة لفيلسوف ، همه الفلسفة وتأييدها والدفاع عنها ، فإذا وجد شعور البيئة التي يعيش فيها لا يتفق وهذا الاتجاه ، أمكن أن يضطر إلى المبالاة والمحاباة ، بإظهار غير ما يبطن ، كإعلان السخط على الفلسفة ، أو توجيه نقد ضدها .
أما إنسان همه الأول العلوم الشرعية ؛ فإذا قرأ الفلسفة عرضاً ، ونقدتها ، فلا يكون مفهوماً أن يهتم مثل هذا الشخص بأنه يتقدمها مداهنة وثفاقاً ؛ لأنه كان يستطيع أن لا يكتب عنها لا نقداً ولا تأييداً ، ويظل متمتعاً بمنزلة بين الناس ، كعالم شرعي ، له في علوم الشريعة باع طويل ، وقدم راسخة .

بل العلم - وفي نسخة « العلم النسي » وفي أخرى « العلم هو النسي » - محيط به ،
ويتبعه ويتعلق به على ما هو عليه - وفي نسخة بلون عبارة « عليه » -

والعلم لو قُدِّرَ علمه : لم - وفي نسخة بلون كلمة « لم » - ينعدم المعلوم
- وفي نسخة بلون كلمة « المعلوم » -

والمعلوم إذا قدر انتفاؤه - وفي نسخة « علمه » - انتفى العلم - وفي نسخة
بلون عبارة « والمعلوم إذا قدر انتفاؤه . انتفى العلم » -

فالعلم والمعلوم - وفي نسخة بلون عبارة « والمعلوم » - أمران اثنان :

أحدهما تابع ، والآخر - وفي نسخة بزيادة « غير » - متبوع - وفي نسخة
بزيادة « وهو الممكن ، بل يبقى الممكن ممكناً ، وإن لم يعلم » -

ولو قدرنا إعراض العقلاء عن تقدير الإمكان : وغفلتهم عنه ، لكننا نقول :
لا يرتفع الإمكان . بل الممكنات في أنفسها .

ولكن العقول غفلت عنها ، أو علمت العقول والعقلاء ، فيبقى الإمكان
لا محالة .

• • •

وأما الأمور الثلاثة فلا حجة فيها :

فإن الامتناع أيضاً وصف إضافي يستدعي موجوداً يضاف إليه .

ومعنى الممتنع الجمع بين الضدين .

فإذا كان المحل أبيض : كان ممتنعاً - وفي نسخة بزيادة « لا ممكناً » -

عليه أن يسودّ - مع وجود البياض .

فلا بد من موضوع يشار إليه موصوفٍ بصفة .

فعند ذلك يقال : ضده ممتنع عليه .

فيكون الامتناع وصفاً إضافياً قائماً بموضوع ، مضافاً إليه .

وأما الوجوب فلا يخفى أنه مضاف إلى الوجود الواجب .

* * *

وأما الثانى : وهو كون السواد فى نفسه ممكناً . فغلط .
فإنه إن أخذ مجرداً ، دون محل يحله - وفى نسخة « محله » - كان ممتنعاً
لا ممكناً

وإنما يصير ممكناً ، إذا قدر حياة فى جسم : فإن الجسم مهياً لتبدل حياة .
والتبدل ممكن على الجسم .
وإلا فليس للسواد نفس مجردة . حتى يوصف بإمكان - وفى نسخة « بالإمكان » -

* * *

وأما الثالث : وهو النفس ، فهى قديمة عند فريق ، ولكن ممكن - وفى نسخة
« ويمكن » - لها التعلق بالأبدان ، فلا يلزم على هذا .
ومن سلم حدوثه . فقد اعتقد فريق منهم أنه منطبع فى المادة ، تابع للمزاج
على ما دل عليه كلام (جالينوس) فى بعض المواضع .
فتكون فى مادة ، وإمكانها مضاف إلى مادتها .
وعلى مذهب من سلم أنها حادثة ، وليست منطبقة . فعناه أن المادة ممكن - و
نسخة « يمكن » - لها أن يديرها نفس ناطقة .
فيكون الإمكان السابق على الحدث ، مضافاً إلى المادة ؛ فإنها وإن لم تنطبع
فيها ، فلها علاقة معها ؛ إذ هى المدبرة والمستعملة لها
فيكون الإمكان راجعاً إليها - وفى نسخة « وصفاً لها » - بهذا - وفى نسخة
« بهذه » - الطريق .

* * *

[٤٣] - قلت ما أورده فى هذا الفصل ، هو كلام صحيح
- وفى نسخة « غير صحيح » - وأنت تتبين ذلك من تفهم - وفى
نسخة « تفهم » - طبيعة الممكن .

* * *

[٤٤] — ثم قال أبو حامد معانداً — وفي نسخة « معاندة » — للحكماء .

والجواب : أن رد :

الإمكان . والوجوب . والإمتناع .

إلى قضايا عقلية . صحيح .

وما ذكره — وفي نسخة « ذكروا » وفي آخر « ذكر » — من أن — وفي نسخة « من » وفي أخرى « بأن » — معنى قضايا — وفي نسخة « قضاء » — العقل ، علمه — وفي نسخة « علم » —

والعلم يستدعى معلوماً .

فيقال لهم — وفي نسخة « فنقول له : معلوم » — : كما أن اللونية . والحيوانية ، وسائر القضايا الكلية ثابتة في العقل عندهم .

وهي علوم لا — وفي نسخة بدون كلمة « لا » — يقال : لا معلوم لها . ولكن لا وجود لمعلوماتها في الأعيان ، حتى صرح الفلاسفة بأن الكليات موجودة في الأذهان ، لا في الأعيان . وإنما الموجود — وفي نسخة « الوجود » — في الأعيان ، جزئيات شخصية : وهي محسوسة غير معقولة ، ولكنها سبب لأن ينتزع — وفي نسخة « يتنوع » — العقل — وفي نسخة بدون كلمة « العقل » — منها — وفي نسخة « العقل إلى » — قضية مجردة عن المادة عقلية .

فإذن اللونية قضية مفردة في العقل .

سوى السوداء ، والبياضية .

ولا يتصور في الوجود لون ليس بسواد ، ولا بياض ، ولا غيره من الألوان .

وثبت — وفي نسخة « ويثبت » — في العقل صورة اللونية من غير تفصيل .

ويقال :

هي صورة وجودها في الأذهان لا — وفي نسخة « ولا » — في الأعيان .

فإن لم يمتنع هذا ، لم يمتنع ما — وفي نسخة بدون كلمة « ما » — ذكرناه .

[٤٤] - قلت: هذا كلام سفسطائي ؛ لأن الإمكان هو كلي ، له - وفي نسخة « كلي لا » - جزئيات - وفي نسخة « جزئياته » - موجودة خارج الذهن - وفي نسخة « النفس » - كسائر الكليات .

وليس العلم علماً للمعنى الكلي . ولكنه علم للجزئيات بنحو كلي : يفعله الذهن - وفي نسخة « للذهن » - في الجزئيات - وفي نسخة « في الكليات » - عندما يجرد منها - وفي نسخة « فيها » - الطبيعة الواحدة - وفي نسخة « الوحدة » - المشتركة التي انقسمت في المواد .

فالكلي ليست طبيعته طبيعة الأشياء التي هو لها كلي . وهو في هذا القول غلط^(١) ، فأخذ أن - وفي نسخة بدون كلمة « أن » - طبيعة الإمكان . هي طبيعة الكلي ، دون أن يكون - وفي نسخة « الأشياء تكون » - هنالك جزئيات يستند - وفي نسخة « ليستند » - إليها هذا الكلي .
أعني الإمكان الكلي .
والكلي - وفي نسخة « فالكلي » وفي أخرى « فالكل » - ليس بمعلوم ، بل به تعلم الأشياء .

وهو شيء موجود في طبيعة الأشياء المعلومة بالقوة . ولولا ذلك . لكان إدراكه للجزئيات ، من جهة ما هي كليات . إدراكاً كاذباً .

وإنما كان - وفي نسخة بدون كلمة « كان » - يكون ذلك كذلك . لو كانت الطبيعة المعلومة جزئية - وفي نسخة « جزئيات » - بالذات لا بالعرض .

والأمر بالعكس .

أعني أنها جزئية - وفي نسخة « جزئيات » - بالعرض ، كلية - وفي نسخة « كليات » - بالذات ؛ ولذلك متى لم يدركها العقل من جهة ما هي كلية - وفي نسخة « كليات » - غلط فيها ، وحكم عليها بأحكام كاذبة .

فإذا جرد تلك الطبائع التي في الجزئيات من المواد ، وصيرها كلية ، أمكن أن يحكم عليها حكماً صادقاً ، وإلا اختلطت - وفي نسخة « اختلف » - عليه الطبائع .

والممكن هو واحد من هذه الطبائع - وفي نسخة بدون عبارة « والممكن هو واحد من هذه الطبائع » - .

* * *

وأيضاً فإن قول الفلاسفة : الكليات موجودة في الأذهان لا في الأعيان ؛ إنما يريدون أنها موجودة بالفعل ، في الأذهان ، لا في الأعيان .

وليس يريدون أنها ليست موجودة أصلاً في الأعيان ، بل يريدون أنها موجودة بالقوة . غير موجودة بالفعل .

ولو كانت غير موجودة أصلاً ، لكانت كاذبة .

وإذا كانت خارج الأذهان موجودة بالقوة .

وكان الممكن خارج النفس بالقوة .

فإذن من هذه الجهة تشبه طبيعتها طبيعة الممكن .

ومنها رام أن يغلط (١) ؛ لأنه شبه الإمكان بالكليات ؛

لكونهما يجتمعان في الوجود الذي بالقوة .

(١) ابن رشد يهّم الفزالي بالغلط .

ثم وضع أن الفلاسفة يقولون :
إنه ليس للكليات خارج النفس وجود أصلا .
فأنتج :
أن الإمكان ليس له وجود خارج النفس .
فما أقبح ^(١) هذه المغالطة ، وأخبثها ؟ ؟ ! .

* * *

[٤٥] — قال أبو حامد :
وأما — وفي نسخة بدون عبارة « وأما » — قولهم : لو قدر عدم العقلاء ،
أو غفلتهم ، ما كان الإمكان ينعدم .
فنقول — وفي نسخة « فإنما نقول » — : ولو — وفي نسخة « لو » — قدر
عدمهم ، هل كانت القضايا الكلية — وفي نسخة « كلية » — وهي الأجناس
والأنواع ، تنعدم ؟
فإذا قالوا : نعم ؛ إذ لا معنى لها إلا قضية في العقول ،
فكذلك قولنا ، في الإمكان . ولا فرق بين البابين .
وإن زعموا : أنها تكون باقية في علم الله تعالى ، فكذا القول في الإمكان
فالإلزام واقع .
والمقصود إظهار تناقض كلامهم .
[٤٥] — قلت : الذي يظهر من هذا القول سخافته ^(١) ،
وتناقضه .

وذلك — وفي نسخة بزيادة « أن قالوا : » — إن أقنع ما أمكن
— وفي نسخة بدون كلمة « أمكن » — فيه ابتناء — وفي نسخة « ابتناؤه » —
على مقدمتين .

(٢) ابن رشد يهيم النزالي بسخف القول .

(١) ابن رشد يهيم النزالي بالمغالطة .

إحداهما - : وفي نسخة بدون عبارة « إن أقنع . . . إحداهما » -
أنه بين - وفي نسخة « قيل » - أن الإمكان :

منه جزئى - وفي نسخة « جزئيات » - خارج النفس .

وكلى ، وهو معقول تلك الجزئيات .

فهو قول غير صحيح^(١) .

وإن - وفي نسخة « وإذ » - قالوا : إن طبيعة الجزئيات خارج
النفس - وفي نسخة « خارج النفوس » - من الممكنات ، هي
طبيعة الكلى الذى فى الدهن ، فليس له - وفي نسخة بدون
عبارة « له » - :

لا طبيعة - وفي نسخة « للطبيعة » - الجزئى .

ولا الكلى .

أو تكون - وفي نسخة « حتى تكون » وفي أخرى « فتكون » -
طبيعة الجزئى . هي طبيعة الكلى .

وهذا كله سخافات .

وكيفما كان : فإن الكلى له وجود ما . خارج النفس .

* * *

[٤٦] - قال أبو حامد :

وأما العذر - وفي نسخة « العدم » - عن - وفي نسخة بدون عبارة « العذر عن » -
عن الامتناع : فإنه يضاف - وفي نسخة « مضاف » - إلى المادة الموصوفة
بالشئ : إذ يتمتع عليه ضده .
فليس كل محال كذلك .

(١) ابن رشد يهتم الفزائى بمعلم صحة القول .

فإن وجود شريك لله تعالى محال ، وليس ثم مادة يضاف إليها الامتناع .
 فإن زعموا أن معنى استحالة الشريك ، انفراد - وفي نسخة « أن انفراد » -
 الله تعالى بذاته ، وتوحيده - وفي نسخة « وجوده » - واجب .
 والانفراد مضاف إليه .

فقول - وفي نسخة « لم » - : ليس بواجب ، فإن العالم موجود معه - وفي
 نسخة « منه » - فليس منفرداً .

فإن زعموا أن انفراده عن النظر واجب .

ونقيض الواجب ممتنع .

وهو إضافة إليه .

قلنا : معنى - وفي نسخة « نعى » - انفراد الله تعالى عنها - وفي نسخة
 « عنه » وفي أخرى « عن العالم » - ليس كانفراده عن النظر .
 فإن انفراده عن النظر واجب .

وانفراده عن المخلوقات الممكنة - وفي نسخة بدون كلمة « الممكنة » وفي أخرى
 « الممكن » - غير واجب .

[٤٦] - قلت : هذا كله كلام ساقط ؛ فإنه لا يشك - وفي
 نسخة « لاشك » - أن قضايا العقل إنما هي حكم له ، على طبائع
 الأشياء خارج النفس .

فلو لم يكن خارج النفس لا ممكن ، ولا ممتنع ، لكان قضاء
 العقل بذلك ، كلاً قضاء .

ولم - وفي نسخة « ولو لم » - يكن - وفي نسخة بدون كلمة
 « يكن » - فرق بين العقل والوهم .

ووجود - وفي نسخة « لما كان وجود » - النظر لله سبحانه

وتعالى ، ممتنع الوجود في الوجود - وفي نسخة بدون عبارة « في الوجود » - .

كما أن - وفي نسخة « أنه » - وجوده - وفي نسخة بدون عبارة « وجوده » - واجب الوجود في الوجود .

فلا معنى لتكثير الكلام في هذه المسألة - وفي نسخة بدون عبارة « في هذه المسألة » - .

* * *

[٤٧] - قال أبو حامد :

ثم - وفي نسخة « ثم أن » - العذر - وفي نسخة « العدم » - باطل بالنفوس الحادثة ؛ فإن لها :

ذواتاً مفردة .

وإمكاناً سابقاً على الحدوث ، وليس ثم ما يضاف إليه .

وقولهم : إن المادة ممكن لها أن تدبرها النفوس - وفي نسخة « النفس » -

فهذه إضافة - وفي نسخة « إضافات » - بعيدة .

فإن اكتفيتم بهذا ، فلا يبعد أن يقال :

معنى إمكان الحادث - وفي نسخة « الحوادث » - أن القادر عليها يمكن في حقه أن يحدثها .

فتكون إضافة إلى الفاعل ، مع أنه ليس منطبعاً فيه .

كما أنه إضافة - وفي نسخة « بإضافة النفس » بدل « كما ... إلخ » - إلى البدن المنفعل ، مع أنه لا ينطبع فيه .

ولا فرق بين النسبة إلى الفاعل ، والنسبة إلى المنفعل ، إذا لم يكن انطباع في الموضوعين - وفي نسخة « في الموضوعين » -

* * *

[٤٧] - قلت : يريد أنه - وفي نسخة « أنهم » - يلزمهم إن وضعوا أن - وفي نسخة بدون كلمة « أن » - الإمكان بحدوث النفس غير منطبع في المادة ، أن يكون الإمكان الذى فى القابل . كالإمكان الذى فى الفاعل ؛ لأن يصدر عنه الفعل ، فيستوى - وفي نسخة « فيستوى » - الإمكان . وذلك شىء شنيع .

وذلك أن على هذا الوضع تأتى النفس - وفي نسخة « النفوس » - كأنها تدبر - وفي نسخة « تريد » - البدن من خارج ، كما يدبر - وفي نسخة « يريد » - الصانع المصنوع .

فلا تكون النفس حياة فى البدن ، كما لا يكون الصانع حياة فى المصنوع .

والجواب: أنه لا يمتنع أن يوجد من الكمالات التى تجرى محرى الهيئات ما يفارق محله . مثل الملاح فى السفينة . والصانع مع الآلة التى يفعل بها ؛ فإن كان البدن كآلة للنفس ، فهى حياة مفارقة .

وليس الإمكان الذى فى الآلة . كالإمكان الذى فى الفاعل . بل توجد الآلة فى الحاليتين - وفي نسخة « بالحالتين » - جميعاً .

أعنى الإمكان الذى فى المنفعل . والإمكان الذى فى الفاعل .

ولذلك كانت الآلات محركة . ومتحركة - وفي نسخة « محركة متحركة » - .

فمن جهة أنها محركة . يوجد فيها الإمكان الذى فى الفاعل - وفي نسخة بدون عبارة « ولذلك كانت . . . الذى فى الفاعل » - . ومن جهة أنها متحركة يوجد فيها الإمكان الذى فى القابل .

فليس يلزمهم من وضع النفس مفارقة أن يوضع - وفي نسخة « أن يوجد » - الإمكان الذى فى القابل - وفي نسخة بدون عبارة « فليس يلزمهم من وضع النفس مفارقة أن يوضع الإمكان الذى فى القابل » - هو بعينه الإمكان الذى فى الفاعل .

وأيضاً الإمكان الذى فى الفاعل عند الفلاسفة ، ليس حكماً عقلياً فقط ، بل حكم على شىء خارج النفس .

فلا منفعة للمعاندة - وفي نسخة « للمعاند » ؛ بتشبيه أحد الإمكانين بالآخر .

* * *

[٤٨] - ولما شعر أبو حامد - وفي نسخة بدون عبارة « أبو حامد » - أن هذه الأقاويل كلها - إنما تفيد شكوكاً وحيرة ، عند من لا يقدر على حلها ، وهو من فعل الشرار السفسطائيين ، قال :

فإن قيل : فقد عولتم فى جميع الاعتراضات على مقابلة الإشكالات بالإشكالات ولم - وفي نسخة « فلم » - يخل ما أوردتموه - وفي نسخة « ما أوردوه » - من الإشكال - وفي نسخة « الإشكالات » -

قلنا : المعارضة تبين فساد الكلام لا محالة . وينحل - وفي نسخة « ويحل » - وجه - وفي نسخة « وجوه » - الإشكال فى تقدير المعارضة والمطالبة .

ونحن لم نلتزم - وفي نسخة « نلزم » - فى هذا الكتاب إلا تكدير - وفي نسخة « تقدير » - مذهبهم ، والتغيير - وفي نسخة « والتغير » - فى أخرى « والتقدير » - فى وجوه أدلتهم بما يبين تهافتهم .

ولم نتطرق للذب - وفي نسخة « الذب » - عن مذهب معين ؛ فلذلك لانخرج - وفي نسخة « فلم نخرج لذلك » - عن مقصود - وفي نسخة « مقصد » - الكتاب ، ولا نستقصى القول فى الأدلة الدالة على الحدوث - وفي نسخة « الحدث » - إذ غرضنا إبطال دعواهم معرفة القدم - وفي نسخة « تعريف الواجب » - فى أخرى « المعرفة الواجبة » -

وأما إثبات المذهب - وفي نسخة « مذهب » - الحق ، فسنضع - وفي نسخة « فسنصنف » - فيه كتاباً ، بعد الفراغ من هذا - وفي نسخة بزيادة « إن ساعد التوفيق » - إن شاء الله تعالى .

ونسماه [قواعد العقائد] ونعنى فيه بالإثبات ، كما اعتنينا في هذا الكتاب ، بالهدم - وفي نسخة بزيادة « والله أعلم » -

[٤٨] - قلت : أما مقابلة - وفي نسخة « مقابلات » - الإشكالات بالإشكالات ، فليس تقتضى هدماً ، وإنما تقتضى حيرة وشكوكاً ، عند من عارض إشكالا بإشكال - وفي نسخة « بالإشكال » ولم يبين - وفي نسخة « يتحقق » - عنده أحد الإشكاليين وبطلان - وفي نسخة « يبطلان » - الإشكال الذى يقابله .

وأكثر الأقاويل التى - وفي نسخة « الذى » عاندهم بها هذا الرجل ، هى شكوك تعرض عند ضرب أقاويلهم بعضها ببعض ، وتشبيه المختلفات منها بعضها - وفي نسخة بدون عبارة « بعضها » - ببعض .

وتلك - وفي نسخة « وذلك » - معاندة غير تامة .

* * *

والمعاندة التامة إنما هى التى تقتضى إبطال مذهبهم بحسب الأمر فى نفسه ، لا بحسب قول القائل به .

مثل إنزاله - وفي نسخة « أقواله » وفي أخرى « قوله » - أنه يمكن لخصومهم أن يدعوا أن الإمكان حكم ذهنى ، مثل دعواهم ذلك فى الكلى ؛ فإنه لو سلم صحة الشبه بينهما لم يلزم عن ذلك إبطال كون - وفي نسخة « تكون » - الإمكان قضية مستندة إلى الوجود .

ولأنما كان يلزم عنه أحد الأمرين :
 إما إبطال كون الكلي في الذهن فقط .
 وإما كون الإمكان في الذهن فقط .
 وقد كان - وفي نسخة « وكان » - واجباً عليه أن يبتدئ بتقرير
 - وفي نسخة « بتقدير » - الحق ، قبل أن يبتدئ بما يوجب حيرة
 الناظرين ، وتشككهم .
 لئلا يموت الناظر قبل أن يقف على ذلك الكتاب .
 أو يموت هو قبل وضعه .
 وهذا الكتاب لم يصل إلينا بعد ^(١) .
 ولعله لم يؤلفه .
 وقوله :

إنه ليس يقصد في هذا الكتاب نصره مذهب مخصوص ، إنما
 قاله لئلا يظن به أنه يقصد نصره مذهب الأشعرية .
 والظاهر من الكتب المنسوبة إليه أنه راجع في العلوم الإلهية
 إلى مذهب الفلاسفة ومن أبنائها - وفي نسخة « أثبتها » - في ذلك ؛
 وأصحها ثبوتاً له ، كتابه المسمى بـ (مشكاة الأنوار) .

* * *

(١) هذا الكتاب موجود واسمه (قواعد العقائد) وهو باب من أبواب كتاب (الإحياء) الذي طبقت

شهرته الأفاق .

المسألة الثانية

في إبطال قولهم *

في أبدية العالم ، والزمان ، والحركة

[٤٩] - قال أبو حامد :

لتعلم - وفي نسخة « ليتعلم » - أن هذه المسألة فرع الأولى : فإن العالم عندهم كما أنه أزلي لا بداية لوجوده ، فهو أبدى لانهاية لآخره ، ولا يتصور فناؤه وفساده - وفي نسخة « ولا فساد » - بل لم يزل كذلك - وفي نسخة بدون عبارة « كذلك » - ولا يزال أيضاً كذلك .

وأدلتهم الأربعة التي ذكرناها في الأزلية ، جارية في الأبدية .

والاعتراض كالاغراض من غير فرق .

فإنهم يقولون : إن العالم معلول ، وعلته - وفي نسخة « علته » - أزلية أبدية ، فكذلك - وفي نسخة « فكان » - المعلول مع العلة .

ويقولون - وفي نسخة « ونقول » - إذا لم تتغير العلة ، لم يتغير المعلول .

وعليه - وفي نسخة « وعلته » - بنوا منع - وفي نسخة « بنوا معنى » - الحدوث .

وهو بعينه جار في الانقطاع .

وهذا مسلكهم الأول .

ومسلكهم الثاني : أن العالم إذا عدم - فيكون عدمه بعد وجوده ، فيكون له بعد ، ففيه إثبات الزمان .

* وفي نسخة (مذهبهم) .

ومساكنهم الثالث : أن — وفي نسخة بدون كلمة « أن » — إمكان الوجود لا ينقطع . فكذلك الوجود الممكن يجوز أن يكون على وفق الإمكان .

إلا أن هذا الدليل لا يقوى : فإننا نحيل أن يكون أزلياً . ولا نحيل أن يكون أبدياً . لو أبقاء الله تعالى أبداً .

إذ ليس من ضرورة الحادث أن يكون له آخر .

ومن ضرورة الفعل أن يكون حادثاً ، وأن يكون له أول .

ولم يوجب أن يكون للعالم لا محالة آخر . إلا أبو الهذيل العلاف : فإنه قال : كما يستحيل في الماضي دورات لانهاية لها — وفي نسخة « لا تنامي » — فكذلك في المستقبل .

وهو فاسد : لأن كل المستقبل قط : لا يدخل في الوجود . لا متلاحقاً ، ولا متساوفاً — وفي نسخة « متساوياً » —

والماضي قد دخل كله في الوجود متلاحقاً ، وإن لم يكن متساوفاً — وفي نسخة « متساوياً » —

وإذا تبين أنا لا نبعد بقاء العالم أبداً من حيث العقل . بل نجوز إبقاءه . وإفناءه .

فإنما يعرف الواقع من قسمي الممكن . بالشرع^(١) . فلا يتعلق النظر فيه بالعقول .

[٤٩] — قلت :

أما قوله : إنما يلزم عن دليلهم الأول من — وفي نسخة « في » — أزلية العالم ، فيما مضى ، يلزم عنه فيما يستقبل . فصحيح .

(١) يرى الفزالي أن هناك مسائل ، مما حكم الفلاسفة فيها عقولهم ، لا سبيل إلى العلم بها إلا عن طريق الشرع .

وكذلك دليلهم الثانى .

وأما قوله - وفى نسخة « قولهم » - : إنه ليس يلزم فى - وفى نسخة « من » - الدليل الثالث فى المستقبل ، مثل ما يلزم فى الماضى على رأيهم ؛ فإننا نحيل أن يكون العالم أزلياً فيما مضى ، ولسنا نحيل أن يكون أبدياً - وفى نسخة « أزلياً » - فيما يستقبل ، إلا أبو الهذيل العلاف ؛ فإنه يرى أن كون العالم أزلياً من الطرفين ، محال .

فليس كما قال ؛ لأنه إذا سلم لهم .

أن العالم لم يزل إمكانه .

وأن إمكانه يلحقه حالة ممتدة معه ، يقدر بها - وفى نسخة « بهذه » - ذلك الإمكان ، كما يلحق الموجود الممكن إذا خرج إلى الفعل تلك - وفى نسخة « ذلك » - الحال .

وكان يظهر من هذا الامتداد أنه ليس له أول .

صح لهم أن الزمان ليس له أول ؛ إذ ليس هذا الامتداد شيئاً إلا الزمان .

وتسمية من سماه دهرًا لا معنى لها - وفى نسخة « له » .

وإذا - وفى نسخة « وإذا » - كان الزمان مقارناً - وفى نسخة « مفارقاً » - للإمكان .

والإمكان مقارناً - وفى نسخة « مفارقاً » - للوجود المتحرك .

فالوجود المتحرك لا أول له .

وأما قولهم : إن كل ما وجد في الماضي . فله أول .

فقضية باطلة - وفي نسخة « يقضيه باطلية » - لأن الأول يوجد في الماضي أزلياً . كما يوجد في المستقبل .

وأما تفريقهم في ذلك بين الأول وفعله . فدعوى تحتاج إلى برهان : لكون - وفي نسخة « لكن » - وجود ما وقع في الماضي مما - وفي نسخة « فيما » - ليس بأزلي . غير وجود ما وقع في الماضي من الأزلي : وذلك أن ما يقع في الماضي من غير الأزلي هو متناه من الطرفين : أعني أن له ابتداء وانقضاء .

وأما ما وقع في الماضي من الأزلي . فليس له ابتداء - وفي نسخة بدون عبارة « وانقضاء . . . له ابتداء » - ولا انقضاء .

ولذلك لما - وفي نسخة بدون كلمة « لما » - كانت الفلاسفة لا يضعون للحركة الدورية ابتداء : فليس يلزمهم أن يكون لها انقضاء : لأنهم لا يضعون وجودها في الماضي . وجود الكائن الفاسد :

ومن سلم ذلك منهم - وفي نسخة « منهم ذلك » - فقد تناقض ؛ ولذلك كانت هذه القضية صحيحة :

إن كل ما له ابتداء . فله انقضاء .

وأما أن يكون شيء له ابتداء . وليس له انقضاء ، فلا يصح ؛ إلا لو انقلب الممكن أزلياً ؛ لأن كل ماله ابتداء فهو ممكن .

وأما أن يكون شيء - وفي نسخة بزيادة « له ابتداء » ، وليس له انقضاء « - يمكن - وفي نسخة « ممكن » - أن يقبل الفساد ؛

ويقبل الأزلية ، فشئىء غير معروف ، وهو مما يجب أن يفحص عنه . وقد فحص عنه الأوائل :

فأبو الهذيل - وفي نسخة « وأبو الهذيل » - موافق للفلاسفة - وفي نسخة « الفلاسفة » - فى أن كل محدث فاسد . وأشد التزاماً لأصل القول - وفي نسخة « لأصل الفساد » - بالحدوث . وأما من فرق بين الماضى والمستقبل . بأن ما كان فى الماضى ، قد دخل - وفي نسخة « يدخل » - كله فى الوجود . وما فى المستقبل فلا يدخل كله فى الوجود ، وإنما يدخل منه - وفي نسخة « فيه » - شئىء فشئىء - وفي نسخة شئىء شئىء « وفي أخرى « شيئاً شيئاً » وفي رابعة « شيئاً فشيئاً » وفي خامسة « شيئاً » - فكلام مموه . وذلك أن ما - وفي نسخة « ما دخل » وفي أخرى « ما كان » - فى الماضى بالحقيقة ، فقد دخل فى الزمان ، وما دخل فى الزمان فالزمان يفضل عليه بطرفيه ، وله كل . وهو - وفي نسخة - « ما هو » - متناه ضرورة .

وأما ما لم يدخل فى الماضى . كدخول الحادث . فلم يدخل فى الماضى إلا باشتراك الاسم - وفي نسخة بدون كلمة « الاسم » - بل هو مع الماضى ممتد إلى غير نهاية - وفي نسخة « النهاية » - وليس له كل . وإنما الكل لأجزائه - وفي نسخة « وأما الكل لأجزائه » وفي أخرى « وما لا كل له ، فلا جزء له » - .

وذلك أن الزمان إن لم - وفي نسخة « الزمان لم » - يوجد له مبدأ أول حادث فى الماضى ؛ لأن كل مبدئ حادث - وفي نسخة « هو حادث » - هو حاضر .

وكل - وفي نسخة « فكل » حاضر قبله ماض .

فما - وفي نسخة « فلا » - يوجد مساوفاً للزمان . والزمان مساوفاً
 - وفي نسخة « مساوق » - له - وفي نسخة « للزمان » - فقد يلزم أن
 يكون غير متناه : وألا - وفي نسخة بدون عبارة « وألا » - يدخل
 منه في الوجود الماضى إلا أجزاؤه التى يحصرها الزمان من طرفيه .

كما لا يدخل في الوجود المتحرك من الزمان - وفي نسخة
 بدون عبارة « من الزمان » - في الحقيقة - وفي نسخة بدون عبارة « في
 الحقيقة » - إلا الآن .

ولا من الحركة إلا كون المتحرك على العظم الذى يتحرك
 عليه في الآن ، الذى هو سيال .

فإنه كما أن الوجود الذى لم يزل فيما مضى ، لسنا نقول :
 إن ما سلف من وجوده قد دخل الآن في الوجود ؛ لأنه لو كان
 ذلك - وفي نسخة بزيادة « كذلك » - لكان وجوده له مبدأ ،
 ولكان الزمان يحصره - وفي نسخة « يحضره » - من طرفيه .

كذلك نقول فيما كان مع الزمان ، لا فيه . فالدورات
 الماضية إنما دخل منها في الوجود الوهمى ما حصره منها الزمان .

وأما التى هى مع الزمان فلم تدخل بعد في الوجود الماضى - وفي
 نسخة بدون كلمة « الماضى » - كما لم يدخل في الوجود الماضى
 - وفي نسخة بدون عبارة « كما لم يدخل في الوجود الماضى » - ما لم
 يزل موجوداً ؛ إذ - وفي نسخة « إذا » - كان لا يحصره الزمان
 - وفي نسخة بدون كلمة « الزمان » - .

وإذا تصور موجود أزل ، أفعاله غير متأخرة عنه ، على
 ما هو شأن كل موجود تم - وفي نسخة « ثم » - وجوده ، أن يكون
 بهذه الصفة .

فإنه إن كان أزلياً ؛ ولم - وفي نسخة « لم » - يدخل في الزمان الماضي ؛ فإنه يلزم ضرورة أن لا تدخل أفعاله في الزمان الماضي ؛ لأنها - وفي نسخة بدون عبارة « يلزم ضرورة . . . لأنها » - لو دخلت لكانت متناهية ، فكان - وفي نسخة « وكان » - ذلك الموجود - وفي نسخة « الوجود » - وفي أخرى « الزمان » - الأزلى - وفي نسخة بدون كلمة « الأزلى » - لم يزل عادماً الفعل - وفي نسخة « للفعل » - .

وما لم يزل عادماً الفعل - وفي نسخة « الفعل » - وفي أخرى « بالفعل » - فهو ضرورة ممتنع .

والأليق بالموجود - وفي نسخة « بالوجود » - الذى لا يدخل وجوده في الزمان ولا يحصره الزمان أن تكون أفعاله كذلك ؛ لأنه لا فرق : بين وجود الموجود . وأفعاله .

فإن كانت حركات الأجرام السماوية ؛ وما يلزم عنها ، أفعالا لموجود أزلى . غير داخل وجوده في الزمان الماضي ، فواجب أن تكون أفعاله غير داخله في الزمان الماضي .

فليس كل ما نقول فيه - وفي نسخة « به » - إنه لم يزل - وفي نسخة « يدخل » - يجوز أن يقال : - وفي نسخة « يقول » - فيه ، قد دخل في الزمان الماضي ، ولا أنه قد انقضى ؛ لأن ما - وفي نسخة « لأن كل ما » - له نهاية ، فله مبدأ .

وأيضاً فإن قولنا فيه : [لم يزل] نفي لدخوله في الزمان الماضي .

(١) ولأن يكون له - وفي نسخة « كان له » - وفي أخرى « ما يكون له » - مبدأ ، والذى - وفي نسخة « الذى » - يضع أنه قد دخل في الزمان الماضي - وفي نسخة بدون كلمة « الماضي » - يضع له مبدأ

(١) لى ونفى لأن يكون له مبدأ .

فهو يصادر - وفي نسخة « مصادر » - على المطلوب .

فإذن ليس بصحيح أن ما لم يزل مع الوجود الأزلي فقد دخل في الوجود ، إلا لو دخل الموجود الأزلي في الوجود ، بدخوله في الزمان الماضي .

فإذن قولنا - وفي نسخة « قلنا » - كل ما مضى فقد دخل في الوجود - وفي نسخة « في وجوده » - يفهم منه معنيان :

أحدهما : أن كل ما دخل في الزمان الماضي ، فقد دخل في الوجود ، وهو صحيح .

وأما ما مضى مقارناً - وفي نسخة « مفارقاً » - للوجود الذي - وفي نسخة « للوجود الأزلي الذي » - لم يزل ، أى لا تنفك عنه ، فليس يصح أن نقول : قد دخل في الوجود .

لأن قولنا فيه [قد دخل] ضد لقولنا : إنه مقارن - وفي نسخة « مفارق » - للوجود ، - وفي نسخة « للموجود » - الأزلي .

ولا فرق في هذا بين الفعل والوجود .

أعني متى سلم إمكان وجود موجود لم يزل فيما مضى ، فقد ينبغي أن يسلم أن ههنا أفعالا لم تزل قبل فيما مضى .

وأنه ليس يلزم أن تكون أفعاله ولا بد ، قد دخلت في الوجود .

كما ليس يلزم في استمرار ذاته ، فيما مضى ، أن يكون قد دخل في الوجود .

وهذا كله بين كما ترى .

وهذا - وفي نسخة « وهذا » وفي أخرى « بهذا » - الموجود

— وفي نسخة « الوجود » — الأول . يمكن أن توجد أفعال لم تنزل ، ولا تنزال .

ولو امتنع ذلك في الفعل ، لامتنع في الوجود — وفي نسخة « الموجود » — إذ كل موجود ففعله — وفي نسخة « بفعله » — مقارنة له في الوجود .

فهؤلاء القوم جعلوا امتناع الفعل عليه أزيلاً ، ووجوده أزيلاً ، وذلك غاية الخطأ .

لكن إطلاق اسم الحدوث على العالم ، كما أطلقه الشرع^(١) ، أخص به — وفي نسخة بدون عبارة « به » — من إطلاق الأشعرية ؛ لأن الفعل بما هو فعل ، فهو محدث وإنما يتصور القدم — وفي نسخة « العدم » — فيه لأن هذا الإحداث . والفعل المحدث ؛ ليس له أول ولا آخر .

قلت : ولذلك عسر على أهل الإسلام أن يسمى — وفي نسخة بدون عبارة « أن يسمى » — العالم قديماً .

والله تعالى قديم .

وهم لا يفهمون من القديم إلا ما لا علة له .

وقد رأيت بعض علماء الإسلام ، قد — وفي نسخة بدون كلمة « قد » — مال إلى هذا الرأي .

* * *

(١) يرى ابن رشد أن الشرع أطلق لفظ الحدوث على العالم ، ولكن بمعنى غير المعنى الذي يريد الأشعرية .

[٥٠] — قال أبو حامد :

وأما — وفي نسخة « أما » وفي أخرى بحذفها — مسلكتهم ، الرابع : فهو محال — وفي نسخة « جار » — لأنهم يقولون :
إذا عدم العالم بقى إمكان وجوده ؛ إذ الممكن لا يتقلب مستحيلاً . وهو وصف إضافي . فيفتقر كل حادث بزعمهم إلى مادة سابقة .
وكل منعدم فيفتقر — وفي نسخة « فيفسد » — إلى مادة ينعدم عنها — وفي نسخة « عنه » —

فالمواد^(١) والأصول لا تنعدم . وإنما تنعدم الصور والأعراض الحالة فيها .

* * *

[٥٠] — قلت : أما إذا وضع تعاقب الصور دوراً . على موضوع واحد .

ووضع أن الفاعل لهذا التعاقب فاعل لم يزل . فليس يلزم عن وضع ذلك محال .

وأما إن وضع هذا التعاقب على مواد لا نهاية لها ، أو صور لا نهاية لها في النوع . فهو محال .

وكذلك إن وضع ذلك من غير فاعل أزلي .

أو من فاعل غير أزلي .

لأنه إن كانت هنالك — وفي نسخة « هناك » — مواد لا نهاية لها ، وجد ما لا نهاية له بالفعل ، وذلك مستحيل .

وأبعد من ذلك أن يكون هذا — وفي نسخة « ذلك » — التعاقب عن فاعلات محدثة ؛ ولذلك لا يصح على هذه الجهة : أن إنساناً .

(١) هل يقول ابن رشد : إن المادة لا يمكن أن تنعدم ، أى يستحيل أن تنعدم ؟ فامنى إمكانها

يكون - وفي نسخة « أن إنساناً يتكون » وفي أخرى « أن يكون إنسان » -
 ولا بد عن - وفي نسخة « من » - إنسان ، إن لم يوضع ذلك
 متعاقباً على مادة واحدة ، حتى يكون فساد - وفي نسخة بدون
 كلمة « فساد » - بعض الناس المتقدمين مادة للمتأخرين .
 ووجود بعض المتقدمين أيضاً - وفي نسخة بدون كلمة « أيضاً » -
 يجرى مجرى الفاعل والآلة للمتأخرين .

وذلك كله بالعرض ؛ لأن كون هؤلاء كآلة للفاعل الذى لم
 يزل ، يكون - وفي نسخة « يكن » وفي أخرى « لم يكن » - إنساناً
 - وفي نسخة « إنسان » وفي أخرى « الإنسان » - بواسطة - وفي نسخة
 « بواسطة » - إنسان ، ومن مادة إنسان .

وهذا كله إذا لم يفصل هذا التفصيل ، لم ينفك الناظر في
 هذه الأشياء من شكوك لا مخلص له منها .

فلعل الله أن يجعلك وإيانا ممن بلغ درجة العلماء الذين - وفي
 نسخة « الذى » - بلغوا منتهى الحقيقة ، فى الجائر من أفعاله ،
 والواجب الذى - وفي نسخة « التى » - لا يتناهى .

وكل ما قلته من هذا كله ، فليس يبين ههنا ، ويجب
 - وفي نسخة « فيجب » - أن يفحص عنه بعناية .

على الشروط التى بينها القدماء ، واشترطوها فى الفحص .

ولا بد مع ذلك أن يسمع الإنسان أقاويل المختلفين فى كل
 شئ ، يفحص عنه ، إن كان يجب أن يكون من أهل الحق .

[٥١] — قال أبو حامد :

والجواب عن الكل ما سبق .

وإنما أفردنا هذه المسألة ؛ لأن لم فيها دليلين آخرين :

الأول — وفي نسخة « الأول » وفي أخرى « فالأول » — : ما تمسك به جالينوس
إذ — وفي نسخة « من أنه » — قال :

لو كانت الشمس مثلاً تقبل الانعدام ، لظهر فيها — وفي نسخة « منها » —
ذبول في مدة مديدة .

والأرصاء الدالة على مقدارها ، منذ آلاف السنين — وفي نسخة « سنين »
وفي أخرى « من السنين » — لا تدل إلا على هذا المقدار .

فلما لم تدل في هذه الآماد — وفي نسخة « الأزمان » — الطويلة ، دل أنها
لا تفسد

الاعتراض : عليه من وجوه :

الأول : — وفي نسخة بدون كلمة « الأول » — أن شكل هذا الدليل أن يقال :
— وفي نسخة بدون عبارة « أن يقال » — :

إن كانت الشمس تفسد فلا بد أن — وفي نسخة « وأن » — يلحقها ذبول .
لكن التالي محال .

فالمقدم محال .

وهو قياس يسمى عندهم — وفي نسخة بدون عبارة « عندهم » — [الشرطي
المتصل] .

وهذه النتيجة غير لازمة ؛ لأن المقدم غير صحيح ، مالم يضاف إليه شرط
آخر ، وهو قوله — وفي نسخة « وهو أن يقول » —

: إن كانت — وفي نسخة « كان » — تفسد — وفي نسخة بزيادة « فساداً
ذبولياً » — فلا بد أن — وفي نسخة « وأن » — تدل — وفي نسخة بزيادة « في
طول المدة » —

فهذا التالى لا يلزم هذا المقدم إلا بزيادة شرط ، وهو ان يقال : — وفى نسخة « تقول » —

إن كان تفسد فساداً ذبولياً ، فلا بد وأن تذبل فى طول المدة ؛
أو يبين أنه لا فساد — وفى نسخة « لا فساد له » — إلا بطريق الذبول ، حتى
يلزم التالى للمقدم .

* * *

ولا نسلم — وفى نسخة « يتسلم منه » — أنه لا يفسد الشئ إلا بالذبول .
بل الذبول أحد وجوه الفساد .
ولا يبعد أن يفسد الشئ بغتة وهو على حال — وفى نسخة « حالة » — كماله .
[٥١] — قلت: الذى عاند به هذا القول فى هذا الوجه ،
هو أن اللزوم بين المقدم والتالى غير صحيح .
وذلك أن الفاسد ليس يلزم أن يذبل — وفى نسخة « يدخل » —
إذ — وفى نسخة « إذا » — كان الفساد قد — وفى نسخة بدون كلمة
« قد » — يقع للشئ قبل الذبول .
واللزوم صحيح ؛ إذا وضع الفساد — وفى نسخة « الفاسد » —
على المحرى الطبيعى ؛ ولم يوضع قسراً .
وسلم أيضاً أن الجرم السماوى حيوان^(١) .
وذلك أن — وفى نسخة « وأن » — كل حيوان يفسد على المحرى
الطبيعى ، فهو يذبل قبل — وفى نسخة بدون كلمة « قبل » — أن
يفسد ؛ ضرورة .

* * *

(١) الشمس . حيوان فى نظر ابن رشد

لكن هذه المقدمات لا يسلمها الخصوم - وفي نسخة « الحصم » - في السماء بغير - وفي نسخة « بعله » - برهان : فلذلك كان قول جالينوس إقناعياً - وفي نسخة « إقناعاً » - .

* * *

والأوثق من هذا القول أن السماء^(١) لو كانت تفسد لنفسدت :

إما إلى الإسطقسات التي تركبت منها .

وإما إلى صورة أخرى . بأن تخلع صورتها . وتقبل صورة أخرى . كما يعرض لصور البسائط . بأن يتكون بعضها من بعض . أعني الإسطقسات الأربعة .

. ولو فسدت إلى الإسطقسات لكانت جزءاً من عالم آخر ؛ لأنه لا يصح أن تكون من الإسطقسات المحصورة - وفي نسخة « المخصوصة » - فيها ، لأن هذه الإسطقسات هي جزء لا مقدار له بالإضافة إليها . بل نسبته منها نسبة النقطة من للدائرة .

ولو خلعت صورتها وقبلت صورة أخرى ، لكان ههنا جسم سادس مضاد لها ، ليس هو :

لا سماء . ولا أرضاً . ولا ماء . ولا هواء . ولا ناراً .

وذلك كله مستحيل^(٢) .

* * *

(١) ابن رشد يسمى الشمس سماء .

(٢) لماذا كان ذلك مستحيلاً ؟

وأما قوله : إنها — وفي نسخة « إنه » — لم تدبل ، فهو — وفي نسخة « فهي » — قول مشهور . وهو — وفي نسخة « وهي » — دون الأوائل اليقينية .
وقد قيل : من أى جنس هي . هذه المقدمات ، فى كتاب البرهان ؟

* * *

[٥٢] — قال أبو حامد :
الثانى : أنه لو سلم له هذا ، وأنه لا فساد إلا بالذبول . فمن أين عرف أنه ليس يعترىها الذبول ؟
وأما التفاته إلى الأرصاد فحال ؛ لأنها لا تعرف مقاديرها إلا بالتقريب .
والشمس التى — وفي نسخة بدون كلمة « التى » — يقال : إنها كالأرض مائة وسبعين مرة . أو ما يقرب منه ، لو نقص منها مقدار جبال مثلاً ، لكان لا يبين للحس . فلعلها فى الذبول ، وإلى — وفي نسخة « إلى » — الآن . قد — وفي نسخة « وقد » — نقص منها مقدار جبال ، أو أكثر — وفي نسخة « وأكثر » — والحس لا يقدر على أن يدرك ذلك ؛ لأن تقديره فى علم المناظر لم يعرف إلا بالتقريب وهذا كما أن الياقوت والذهب . مركبان من العناصر عندهم . وهى قابلة للفساد . ثم لو وضع ياقوتة مائة سنة ، لم يكن نقصانها — وفي نسخة « نقصانه » — محسوساً .
فلعل نسبة ما ينقص من الشمس . فى مدة تاريخ الأرصاد . كنسبة ما ينقص من الياقوت فى مائة سنة ، وذلك لا يظهر للحس .
فدل أن دليله فى غاية الفساد .

* * *

وقد أعرضنا عن إيراد أدلة كثيرة من هذا الجنس ، يتركها العقلاء . وأوردنا هذا الواحد ليكون عبرة ومثالاً لما تركناه — وفي نسخة « لما تركنا » .
واقصرنا على الأدلة الأربعة التى تحتاج إلى تكلف فى حل شبهها — وفي نسخة « فى حل شبهتها » — وفى أخرى « فى حلها » —

(٥٢) - قلت : لو كانت الشمس تدبيل ، وكان ما يتحلل منها - وفي نسخة بدون عبارة « منها » - في مدة الأرصاد ، غير محسوس ، لعظم جرمها ، لكان ما - وفي نسخة « لكان » - ما يحدث من ذبولها فيما ههنا من الأجرام - وفي نسخة « الأجرام ما » - له قدر محسوس .

وذلك أن ذبول كل ذابل إنما يكون بفساد أجزاء منه تتحلل . ولا بد في تلك الأجسام المتحللة - وفي نسخة « المختلفة » - من الذابل - وفي نسخة « المتحلل » - أن تبقى بأسرها في العالم ، أو تتحلل - وفي نسخة « تنحل » - إلى أجزاء آخر .

وأى - وفي نسخة « وإلى » - ذلك كان ، يوجب في العالم تغيراً - وفي نسخة « تغيراً » - بيناً :
إما في عدد أجزائه .

وإما في كيفيةها .

ولو تغيرت كميات - وفي نسخة « كلمات » وفي أخرى « كلييات » وفي رابعة « كما كميات » - الأجرام ، لتغيرت أفعالها وانفعالاتها .

ولو تغيرت أفعالها وانفعالاتها - وفي نسخة بدون عبارة « ولو تغيرت أفعالها وانفعالاتها » - وبخاصة الكواكب . لتغير ما - وفي نسخة « بما » - ههنا من العالم .

فتوهم أن الاضمحلال على الأجرام السماوية محل - وفي نسخة « يخل » - بالنظام الإلهي الذي ههنا عند الفلاسفة . وهذا القول لا يبلغ مرتبة البرهان^(١) .

* * *

(١) بعض أقوال الفلاسفة لا يبلغ عند ابن رشد مبلغ البرهان .

[٥٣] — قال أبو حامد^(١) :

الدليل^(٢) الثاني

لهم في استحالة عدم العالم أن قالوا :

العالم — وفي نسخة « إن العالم » — لا تتعلم جواهره^(٣) — وفي نسخة « جواهره » —
لأنه لا يعقل سبب لذلك — وفي نسخة « سبب معلوم له » وفي أخرى « سبب
معلم لها » —

وما لم يكن متعلماً ثم انعدم — وفي نسخة « ثم إن عدم » — فلا بد أن — وفي
نسخة « وأن » — يكون لسبب — وفي نسخة « بسبب » —

وذلك السبب لا يخلو :

إما أن يكون إرادة — وفي نسخة « بإرادة » — القديم ، وهو محال ؛ لأنه إذا
لم يكن مريداً لعدمه ، ثم صار مريداً ، فقد تغير ، أو يؤدي — وفي نسخة
« ويؤدي » — إلى أن يكون القديم وإرادته على نعت واحد في جميع الأحوال .

والمراد يتغير من العلم إلى الوجود .

ثم من الوجود إلى العلم .

وما ذكرناه من استحالة وجود حادث بإرادة قديمة ، يدل على استحالة العلم .
ونزيد — وفي نسخة « ويزيد » — ههنا إشكالا — وفي نسخة « إشكال » —
آخر ، أقوى من هذا — وفي نسخة « ذلك » — وهو أن :

المراد فعل المريد لا محالة .

وكل من لم يكن فاعلا ، ثم صار فاعلا ، فإن لم يتغير هو في نفسه ، فلا بد
أن — وفي نسخة « وأن » — يصير فعله موجوداً ، بعد أن لم يكن موجوداً .

فإنه لو بقى كما كان قبل — وفي نسخة « كان إذ » وفي أخرى « كان إذا » —
لم يكن له فعل .

(١) وفي نسخة بدون عبارة « قال أبو حامد » :

(٢) وفي نسخة « والدليل » .

(٣) أى لا تقنى .

والآن— وفي نسخة « وإلا » — أيضاً — وفي نسخة بدون كلمة « أيضاً » —
لا فعل له .

فإذن لم يفعل شيئاً .

والعدم ليس بشيء فكيف يكون فعلاً — وفي نسخة « فعله » — ؟
وإذا — وفي نسخة « فإذا » وفي أخرى « إذا » — عدم — وفي نسخة « أعدم » —
العالم ، وتجدد له — وفي نسخة بدون عبارة « له » — فعل لم يكن ، فما ذلك
الفعل ؟

أهو وجود العالم ؟ وهو محال ؛ إذ — وفي نسخة « إذا » — انقطع الوجود .
أو فعله عدم العالم ؟ وعدم العالم ليس بشيء حتى يكون فعلاً ؛ فإن أقل
درجات الفعل أن يكون موجوداً .

وعدم العالم ليس شيئاً — وفي نسخة بدون عبارة « شيء » حتى ... ليس شيئاً «
موجوداً ، حتى يقال : هو الذى فعله الفاعل ، وأوجدته الموجد .
ولاشكال هذا ، زعموا افتراق المتكلمين — وفي نسخة « افتراق المتكلمون » —
في التقصى عن هذا ، أربع فرق . وكل فرقة اقتضت مجالا .

[٥٣] — قلت : أما ما حكاه عن الفلاسفة أنهم يلزمون
خصوصهم في هذا القول ، بجواز عدم العالم ، أن يكون القديم ،
وهو المحدث ، يلزم عنه فعل حادث ، وهو الإعدام ، كما
ألزمهم في الحدوث . فقدتم — وفي نسخة « فقدتم » — القول فيه ،
عند القول في حدوث — وفي نسخة « حدث » — العالم .

وذلك أن الشكوك الواقعة في ذلك . في الإحداث — وفي نسخة
« في ذلك الإحداث » — وفي نسخة بدون « في الإحداث » —
هى بعينها الواقعة في الإعدام ، فلا معنى لإعادة القول
في ذلك .

وأما ما يخص هذا الموضع من أن كل من قال بحدوث العالم يلزمه أن يكون فعل الفاعل ، قد تعلق بالعدم ، حتى يكون الفاعل إنما فعل - وفي نسخة « فعله » - عدماً ، فهو أمر قد شنع على جميع الفرق تسليمه ، فلجأوا إلى الأقاويل التي تذكر عنهم بعد .

وهذا أمر يلزم ضرورة من قال : إن الفاعل إنما يتعلق فعله بإيجاد - وفي نسخة « بإعدام » - مطلق . أعني بإيجاد شيء لم يكن قبل ، لا - وفي نسخة بدون كلمة « لا » وفي أخرى « إلا » - بالقوة ، ولا كان ممكناً ، فأخرجه الفاعل من القوة إلى الفعل .

بل اخترعه اختراعاً .

وذلك أن فعل الفاعل - وفي نسخة « الفعل الفاعل » - عند الفلاسفة ، ليس شيئاً^(١) غير إخراج ما هو بالقوة * إلى أن - وفي نسخة « إلا أن » - يصبره بالفعل ، فهو يتعلق عندهم بموجود - وفي نسخة « بوجود » - في الطرفين .

أما في الإيجاد - وفي نسخة « الاتحاد » - فبنقله من الوجود بالقوة ، إلى الوجود بالفعل ، فيرتفع عدمه .

وأما في الإعدام ، فبنقله من الوجود بالفعل - وفي نسخة « من الموجود بالفعل » وفي أخرى « الموجود من الفعل » - إلى الوجود - وفي نسخة « الموجود » - بالقوة ، فيعرض أن يحا ث عدمه .

* * *

وأما من لم يجعل فعل الفاعل من هذا النحو ؛ فإنه يلزمه هذا الشك ، أعني أن يتعلق فعله بالعدم بالطرفين جميعاً : أعني في الإيجاد والإعدام .

(١) هذا يقتضى أن يكون رأى الفلاسفة في المادة أنها غير قابلة للتأثر بأكثر من ذلك ، فتكون واجبة بذاتها ، أو صادرة بطريق الإيجاب . انظر ص ٢٣٤ .

إلا أنه لما كان في الإعدام أبين . لم يقدر المتكلمون أن
ينفصلوا عن خصومهم .

وذلك أنه ظاهر أنه يلزم - وفي نسخة « يلزمهم » - قائل هذا
للقول أن يفعل التفاعل عدماً ؛ وذلك أنه إذا نقل الشيء من
الوجود إلى العدم - وفي نسخة بدون كلمة « العدم » - المحض ،
فقد فعل عدماً محضاً على القصد الأول ، بخلاف ما - وفي نسخة
بدون كلمة « ما » - إذا نقله من الوجود بالفعل إلى الوجود
بالقوة .

وذلك أن حدوث العدم يكون في هذا النقل . أمراً تابعاً ،
وهذا بعينه يلزمهم في الإيجاد ، إلا أنه أخفى .

وذلك - وفي نسخة « في ذلك » - أنه إذا وجد - وفي نسخة
« أوجد » - الشيء ، فقد بطل عدمه ضرورة .

وإذا كان - وفي نسخة بدون كلمة « كان » - ذلك كذلك ،
فليس الإيجاد شيئاً إلا قلب عدم - وفي نسخة « عدم قلب » -
للشيء إلى الوجود .

إلا أنه لما كان غاية هذه الحركة . هي الإيجاد . كان لهم أن
يقولوا :

إن فعله إنما تعلق - وفي نسخة « يتعلق » - بالإيجاد ، ولم
يقدر أن يقولوه في الإعدام ؛ إذ - وفي نسخة « إذا » - كانت
الغاية في هذه الحركة ، هي العدم ؛ ولذلك ليس لهم أن يقولوا :

إن فعله ليس يتعلق بإبطال - وفي نسخة « بحال » - العدم ،
ولأنما يتعلق بالإيجاد ، فلزم عند ذلك بطلان العدم .

لكن يلزمهم ضرورة أن يتعلق فعله بالعدم .
 وذلك أن الموجود - وفي نسخة « الوجود » - على مذهبهم ليس
 له إلا حال هو فيها معدوم بإطلاق .
 وحال هو فيها موجود - وفي نسخة « موجود فيها » - بالفعل .
 فأما إذا كان موجوداً بالفعل . فليس يتعلق به فعل الفاعل .
 ولا - وفي نسخة « وأما » - إذا كان عدماً .
 فقد بقي أحد أمرين :

إما أن لا - وفي نسخة « إما أن » - يتعلق به فعل الفاعل - وفي
 نسخة بدون عبارة « ولا إذا كان . . . فعل الفاعل » - .
 وإما أن يتعلق بالعدم . فينقلب عينه إلى الوجود .
 فمن فهم من الفاعل هذا . فهو ضرورة يجوز .
 انقلاب عين العدم وجوداً .
 وانقلاب - وفي نسخة « أو انقلاب » - عين الوجود عدماً .
 وأن - وفي نسخة « بأن » - يتعلق فعل الفاعل . بانتقال عين
 كل واحد من هذين المتقابلين إلى الثاني .
 وذلك كله مستحيل ^(١) - وفي نسخة بدون كلمة « مستحيل » -
 في غاية الاستحالة . في سائر المتقابلات . فضلاً عن العدم
 والوجود .

* * *

فهؤلاء القوم إنما أدركوا من الفاعل ما يدركه ذو البصر
 الضعيف من ظل الشيء . بدل الشيء . حتى يظن بظل الشيء
 أنه الشيء .

فهذا كما ترى . أمر لازم لمن - وفي نسخة « لو » - لم - وفي

(١) ابن رشد يصرح بأن تصوير الموجود معدوماً ، أو المعلوم موجوداً ، مستحيل . انظر ص ٢٣٢ ،

نسخة بدون كلمة « لو » - يفهم من الإيجاد - إخراج الشيء من الوجود - وفي نسخة « الموجود » - الذى بالقوة ، إلى الوجود - وفي نسخة « الموجود » - الذى بالفعل .

وفي الإعدام عكس هذا ، وهو تغييره من الفعل إلى القوة .

ومن هنا يظهر .

أن الإمكان والمادة لازمان لكل حادث .

وأنه إن وجد موجود قائم بذاته ، فليس يمكن عليه العدم ، ولا الحدوث - وفي نسخة « والحدوث » - .

* * *

وأما ما حكاه أبو حامد عن الأشعرية ، من أنهم يجوزون حدوث جوهر قائم بذاته ، ولا يجوزون عدمه ؛ فذهب في غاية الضعف ؛ لأن ما يلزم في الإعدام ، يلزم في الإيجاد ، لكنه في الإعدام أبين ؛ ولذلك ظن أنهما يفتقان في هذا المعنى .

ثم ذكر جواب الفرق في هذا الشك المتوجه عليهم في الإعدام

* * *

[٥٤] - فقال :

أما المعتزلة فإنهم قالوا : فعلة الصادر منه - وفي نسخة « عنه » - موجود ، وهو الفناء يخلقه - وفي نسخة « وخلق » - لا في محل .

فينعدم كل العالم دفعة واحدة .

وينعدم الفناء المخلوق - وفي نسخة « المطلق » وفي أخرى بدنهما - بنفسه ، حتى لا يحتاج إلى فناء آخر فيتسلسل - وفي نسخة « تسلسل » - إلى غير نهاية . ولا ذكر هذا الجواب عنهم في الشك - وفي نسخة « هذا الشك » -

قال :

وهذا - وفي نسخة « وهو » - فاسد من وجوه - وفي نسخة « وجهين » - :
أحدهما : أن الفناء ليس موجوداً معقولاً - وفي نسخة « معلولاً » - حتى يقلر
خلقه .

ثم إن كان موجوداً ، فلم ينعدم بنفسه من غير معلم ، ثم لم يعلم العالم ؟
فإنه إن خلق في ذات العالم وحل فيه - وفي نسخة « منه » - فهو محال ؛ لأن
الحال يلاقى المحلول - وفي نسخة « المحلول فيه » - فيجتمعان ولو في لحظة .
فإذا جاز اجتماعهما لم يكن ضدّاً ، فلم يفنه .
وإن خلقه ، لا في العالم ، ولا في محل ، فن أين يضاد وجوده . وجود العالم ؟

* * *

ثم في هذا المذهب شناعة أخرى ، وهو أن الله تعالى لا يقلر على إعدام
بعض أجزاء هذا العالم - وفي نسخة « بعض جواهر العالم » - دون بعض - وفي
نسخة بدون عبارة « دون بعض » -

بل لا يقلر إلا على إحداث فناء - وفي نسخة « فيما » - يعلم العالم كله .
لأنه - وفي نسخة « لأنها » - إذا لم يكن في محل ، كان نسبته - وفي نسخة
« نسبتها » وفي أخرى « تشبه » - إلى الكل على وتيرة واحدة - وفي نسخة بدون
كلمة « واحدة » -

[٥٤] - قلت : هذا القول أسخف من أن يشتغل بالرد عليه ؛
لأن الفناء والعدم اسمان مترادفان . فإن لم يخلق عدماً ، لم يخلق فناء .
ولو قلرنا الفناء موجوداً ، لكان أقصى مراتبه أن يكون عرضاً .
ووجود عرض - وفي نسخة « ووجد عرضاً » وفي أخرى « ووجوده
عرضاً » - في غير محل مستحيل .

وأيضاً فكيف يتصور أن يكون العدم يفعل عدماً ؟

وهذا كله شبيه بقول المبرسمين - وفي نسخة « المرسمين » - .

[٥٥] — قال أبو حامد : — وفي نسخة بدون عبارة قال « أبو حامد » —
 « الفرقة الثانية » — : الكرامية . حيث قالوا : إن فعله الإعدام .
 والإعدام عبارة عن موجود — وفي نسخة « وجود » — يحدثه في ذاته ، تعالى
 الله عن قولهم ، فيصير العالم به معدوماً .
 وكذلك الوجود عندهم بإيجاد يحدثه في ذاته ، فيصير الموجود به موجوداً .
 وهذا أيضاً فاسد ؛ إذ فيه كون القديم محل الحوادث — وفي نسخة « محلاً »
 للحوادث —

ثم خروج عن المعقول ؛ إذ لا يعقل من الإيجاد إلا وجود منسوب إلى إرادة
 وقلرة . فإثبات شيء آخر سوى الإرادة والقلرة ، ووجود المقلور ، وهو العالم ،
 لا يعقل .
 وكذا الإعدام .

[٥٥] — قلت — وفي نسخة « قال أبو حامد » وفي أخرى
 بحذف العبارتين — :

أما الكرامية ، فيرون أن ههنا ثلاثة أشياء :
 فاعل .

وفعل . وهو الذي يسمونه إيجاداً .

ومفعول — وفي نسخة « ومفعولا » — وهو الذي به تعلق — وفي
 نسخة « يتعلق » — الفعل .

وكذلك يرون أن ههنا .

معدماً — وفي نسخة « معدوماً » وفي أخرى « عما » — .

وفعلاً يسمى إعداماً .

وشيئاً معدوماً .

ويرون أن الفعل هو شيء قائم بذات الفاعل : وليس يوجب عندهم حدوث مثل هذه الحال ، في الفاعل - وفي نسخة « المنفعل » - أن يكون محدثاً - وفي نسخة « أن يكون محله محدثاً » - لأن هذا من باب النسبة والإضافة .

وحدوث النسبة والإضافة لا يوجب حدوث محلها - وفي نسخة « حدوثاً » - .

وإنما الحوادث التي توجب تغير المحل ، الحوادث التي تغير ذات المحل . مثل تغير الشيء من أبيض إلى - وفي نسخة بدون كلمة « إلى » - السواد .

ولكن قولهم : إن الفعل يقوم بذات الفاعل خطأ ، وإنما هي إضافة موجودة بين الفاعل والمفعول . إذا نسبت إلى الفاعل - وفي نسخة « المفعول » - سميت فعلاً .

وإذا نسبت إلى المفعول - وفي نسخة « الفاعل » - سميت انفعلاً .

لكن للكرامية بهذا الوضع ليس يلزمهم أن - وفي نسخة « إلا أن » وفي أخرى « ولا أن » وفي رابعة « أن لا » - يكون القديم يفعل محدثاً .

ولا أن يكون القديم ليس بقديم ، كما ظنت الأشعرية . لكن الذي يلزمهم أن يكون - وفي نسخة بدون كلمة « يكون » - هنالك سبب أقدم من القديم .

وذلك أن الفاعل ، إذا لم يفعل ، ثم فعل ، من غير أن ينقصه في الحال التي لم يفعل فيها شرط من شروط وجود المفعول ، فهو بين أنه قد حدث في وقت الفعل صفة لم تكن قبل الفعل ، في الفاعل .

وكل — وفي نسخة « فكل » — حادث فله محدث — وفي نسخة « فله الحدوث » — .

فيلزم أن يكون قبل السبب الأول سبب ، ويمر ذلك إلى غير نهاية . وقد تقدم ذلك .

* * *

[٥٦] — قال أبو حامد :

الفرقة الثالثة : الأشعرية ، إذ — وفي نسخة « إن » — قالوا :

أما — وفي نسخة « إن » — الأعراض ؛ فإنها تنفى بأنفسها ؛ ولا يتصور بقاؤها ؛ إذ — وفي نسخة « لأنه » وفي أخرى « وإذ » — لو — وفي نسخة « لا » — تصور بقاؤها ، لم يتصور — وفي نسخة « لما تصور » — فناؤها ، لهذا المعنى .
وأما الجواهر فليست باقية بأنفسها ، ولكنها باقية ببقاء زائل على وجودها ؛ فإذا لم يخلق الله تعالى — وفي نسخة بزيادة « لها » — البقاء ؛ انعدم الجوهر — وفي نسخة « انعدمت الجواهر » وفي أخرى « انعدم » — لعدم البقاء — وفي نسخة « المبقى » — وهو أيضاً — وفي نسخة بدون كلمة « أيضاً » — فاسد^(١) ؛ لما فيه من منكرة المحسوس في أن السواد لا يبقى ، والبياض كذلك .
وأنه — وفي نسخة « فإنه » — متجدد الوجود — وفي نسخة بإضافة « في كل حالة » —

والعقل ينبو عن هذا ، كما ينبو عن قول القائل :

(١) الغزالي ينقد الأشعرية فيما لم يره فيه مصيبين ، فليس إذن مقلداً لهم .

إن الجسم متجدد الوجود — وفي نسخة بدون عبارة « والعقل ينمو ... متجدد الوجود » — في كل حالة .

والعقل القاضى بأن الشعر الذى على رأس الإنسان فى اليوم — وفي نسخة « فى يوم » وفي أخرى « فى يومنا هذا » — هو الشعر الذى كان بالأمس ، لا مثله ، يقضى أيضاً بذلك — وفي نسخة « به » وفي أخرى « كذلك » — فى سواد الشعر .

* * *

ثم فيه إشكال آخر ، وهو أن الباقي إذا بقى ببقاء ، فيلزم أن تبقى صفات الله تعالى ببقاء . وذلك البقاء — وفي نسخة « والبقاء » — يكون باقياً ببقاء — وفي نسخة بدون عبارة « ببقاء » — فيحتاج إلى بقاء آخر ، ويتسلسل — وفي نسخة « فيتسلسل » وفي أخرى « فيسلسل الأمر » — إلى غير نهاية — وفي أخرى « النهاية »

* * *

[٥٦] — قلت : هذا القول فى غاية السقوط . وإن كان قد — وفي نسخة « من » — قال به كثير من القدماء .

أعنى أن الموجودات فى سيلان دائم ، وتكاد لا تنتهى المحالات التى تلزمه .

وكيف يوجد موجود يفنى بنفسه ، فيفنى الوجود بفناؤه ؛ فإنه إن كان يفنى بنفسه ، فسيوجد — وفي نسخة « فيوجد » — بنفسه .

وإن كان ذلك كذلك ، لزم أن يكون الشيء الذى به صار موجوداً — وفي نسخة بزيادة « به » — بعينه ، كان فانياً ، وذلك مستحيل — وفي نسخة « محال » — .

وذلك أن الوجود ضد للفناء ، وليس يمكن أن يوجد الضدان لشيء — وفي نسخة « بشيء » — من جهة واحدة ؛ ولذلك — وفي

نسخة « وكذلك » - ما كان موجوداً محضاً لم يتصور عليه
- وفي نسخة « فيه » - فناء .

وذلك لأنه إن كان وجوده يقتضى عدمه ، فسيكون - وفي
نسخة « فيكون » - موجوداً معدوماً في آن واحد ، وذلك مستحيل .

وأيضاً فإن كانت الموجودات إنما تبقى بصفة باقية في نفسها ،
فهل عدمها انتقالها من جهة ما هي موجودة ؟ أو معدودة ؟

ومحال أن يكون لها ذلك من جهة أنها معدومة .

فقد بقي أن يكون البقاء لها ، من جهة ما هي موجودة - وفي
نسخة « موجود » - .

فاذن كل - وفي نسخة « فاذن كان » - موجود - وفي نسخة
« وجود » - يلزم أن يكون باقياً من جهة ما هو موجود .
والعدم أمر طارئ عليه .

فما الحاجة ، ليت شعري ؟ أن - وفي نسخة « هل » - تبقى
الموجودات ببقاء ؟

وهذا كله شبيه - وفي نسخة « تشبيه » - بالفساد - وفي نسخة
« والفساد » - الذى يكون في العقل .

ولنخل عن هذه - وفي نسخة « هذا » - الفرقة .

فاستحالة قولهم أيين من أن يحتاج إلى معاندة - وفي نسخة
« المعاندة » - .

[٥٧] — قال أبو حامد :

الفرقة الرابعة : — وفي نسخة « الفرقة الرابعة : قال أبو حامد » وفي أخرى « والفرقة ... » — طائفة — وفي نسخة بزيادة « أخرى » — من الأشعرية ، قالوا : إن الأعراض تنفى بأنفسها .

وأما الجواهر فإنها تنفى — وفي نسخة « تبقى » — بأن لا يخلق الله تعالى آفيها حركة ولا سكوناً ، ولا اجتماعاً ولا افتراقاً ؛ فيستحيل أن يبقى جسم ليس بمتحرك ولا ساكن — وفي نسخة « ليس بساكن ولا متحرك » — فينعدم .

* * *

وكان فرقي الأشعرية مالوا — وفي نسخة « مالا » وفي أخرى « قالوا » — إلى أن الإعدام ليس بفعل ، إنما — وفي نسخة « وإنما » — هو كف عن الفعل . لما لم يعقلوا — وفي نسخة « يعقلا » — كون العلم فعلاً .

* * *

قالت الفلاسفة : وإذا بطلت هذه الطرق — وفي نسخة « كلها » — لم يبق وجه للقول بجواز إعدام — وفي نسخة « عدم » — العالم . هذا لو — وفي نسخة « ولو » — قيل بأن — وفي نسخة بزيادة كلمة « هذا » — العالم حادث ؛ فإنهم — وفي نسخة « فإنه » — مع تسليمهم حدوث النفس الإنسانية يدعون استحالة انعدامها بطرق تقرب — وفي نسخة « بطريق يقرب » — مما ذكرنا — وفي نسخة « ذكرناه » —

وبالجملة : فعندهم — وفي نسخة « عندهم » — أن — وفي نسخة بليون كلمة « أن » — كل قائم بنفسه ، لا في محل ، لا يتصور انعدامه بعد وجوده ، سواء كان قديماً ، أو حادثاً .

وإذا — وفي نسخة « فإذا » — قيل لهم : فإذا — وفي نسخة « مهما » — أغلى النار تحت الماء — وفي نسخة « الماء على النار » — انعدم الماء . قالوا : لم ينعدم ، ولكن انقلب بخاراً — وفي نسخة بليون كلمة « بخاراً » — ثم ماء .

فالمادة الأولى - وفي نسخة بدون كلمة « الأولى » - وهي الهيولى ، باقية في الهواء . وهي المادة التي كانت لصورة - وفي نسخة « بصورة » - الماء . وإنما خلعت الهيولى صورة المائية ، ولبست صورة الهوائية .

وإذا أصاب الهواء برد ، كثف وانقلب ماء ؛ لا أن مادة تجلددت - وفي نسخة « تجردت » وفي أخرى « تحلث » - بل المادة - وفي نسخة « المواد » - مشتركة بين العناصر ، وإنما يتبدل عليها صورها .

[٥٧] - قلت : أما من يقول بأن الأعراض لا تبقى زمانين ، وأن وجودها في الجواهر هو شرط في بقاء الجواهر - وفي نسخة « الجوهر » - فهو لا يفهم ما - وفي نسخة بدون كلمة « ما » - في قوله من التناقض .

وذلك أنه إن كانت الجواهر شرطاً في وجودها ؛ إذ كان لا يمكن أن توجد الأعراض دون جواهر تقوم بها فوضع الأعراض شرطاً في وجود الجواهر يوجب أن تكون الجواهر شرطاً في وجود أنفسها .

ومحال أن يكون الشيء شرطاً في وجود نفسه^(١) .

وأيضاً فكيف تكون شرطاً - وفي نسخة بدون عبارة « وأيضاً » فكيف تكون شرطاً - وهي لا تبقى زمانين ؟

وذلك أن الآن الذي - وفي نسخة بدون كلمة « الذي » - يكون نهاية لعدم - وفي نسخة « العدم » - الموجود - وفي نسخة « وموجود » - منها - وفي نسخة بدون عبارة « منها » - ومبدأ لوجود - وفي نسخة « الموجود » وفي أخرى « لموجود » - الجزء الموجود منها ،

(١) أي لأن هذا يؤدي إلى الدور الباطل . هذا وينبغي أن يلاحظ أن التعميم في قوله (الشيء) غير سديد ؛ لأن الواجب لا يمتنع أن يكون شرطاً في وجود نفسه . وقد حققت هذا في مقدمة منطق الإشارات ، طبع دار المعارف ، فارجع إليه إن شئت .

قد كان يجب أن يفسد في ذلك الآن ، الجوهر ، فإن ذلك الآن ليس فيه شيء من الجزء المعلوم ، ولا شيء من الجزء الموجود .
وذلك أنه لو كان فيه جزء من الشيء المعلوم ، لما كان - وفي نسخة « كانت » - نهاية له .
وكذلك ، لو كان فيه - وفي نسخة بدون عبارة « فيه » - جزء من الشيء الموجود .

وبالجملة : أن يجعل ما لا يبقى زمانين شرطاً في بقاء وجود ما يبقى زمانين بعيد ؛ فإن الذي يبقى زمانين أخرى بالبقاء - وفي نسخة « بالبناء » - من الذي لا يبقى زمانين ؛ لأن الذي لا يبقى زمانين وجوده في الآن ، وهو السيال .
والذي يبقى زمانين وجوده ثابت .

وكيف يكون السيال شرطاً في وجود الثابت ؟
أو كيف يكون ما هو باق - وفي نسخة - « باقياً » - بالنوع شرطاً في بقاء ما هو باق بالشخص ؟
هذا كله هذيان .

وينبغي أن يعلم أن من ليس يضع هيولى للشيء - وفي نسخة بحذف عبارة « للشيء » - الكائن - وفي نسخة « الكائن الفاسد » وفي أخرى « الكائن الفاسد أنه » وفي رابعة « الكائن أنه » - يلزمه أن يكون الموجود بسيطاً ، فلا يمكن فيه عدم ، لأن البسيط لا يتغير ولا ينقلب جوهره إلى جوهر آخر - وفي نسخة « جوهر شيء آخر » - ولذلك يقول : أبقرط :

لو كان الإنسان من شيء واحد ، لما كان يألم بدنه - وفي نسخة « بذاته » - أي لما كان يفسد ويتغير .

وكذلك كان يلزم أن لا يتكون ، بل كان يكون - وفي نسخة « يتكون » - موجوداً لم يزل ولا يزال .

وأما ما حكاه عن ابن سينا من الفرق في ذلك بين الحلوث والفساد في النفس ، لا معنى له - وفي نسخة « فلا معنى له » - .

* * *

[٥٨] - قال أبو حامد مجيباً للفلاسفة :

والجواب : أن ما ذكرتموه - وفي نسخة « ذكروه » - من الأقسام ، وإن أمكن أن نذب - وفي نسخة « نذب » - عن كل واحد ، ونبين أن إبطاله على أصلكم لا يستقيم لاشتغال أصولكم على ما هو من جنسه ، ولكننا لا نطول به ، ونقتصر - وفي نسخة « ولنقتصر » - على قسم واحد ، ونقول - وفي نسخة « فنقول » - :
 بهم تشكرون على من يقول : الإيجاد والإعدام بإرادة الله تعالى القادر .
 فإذا أراد الله ، أوجد - وفي نسخة بلمون عبارة « فإذا أراد الله أوجد » -
 وإذا أراد الله أعلم .

وهو - وفي نسخة « وهذا » - معنى كونه تعالى قادراً على الكمال .
 وهو في جملة ذلك - وفي نسخة « حكمه ذلك » - لا يتغير في نفسه ، وإنما يتغير الفعل .

وأما قولكم : إن الفاعل لا بد وأن يصير منه فعل ، فما الصادر منه ؟
 قلنا : الصادر منه ما تجدد ، وهو العدم ؛ إذ لم يكن علم ، ثم تجدد العدم ، فهو الصادر عنه .

فإن قلتم : إنه ليس بشيء ، فكيف يصير - وفي نسخة « تجدد » - عنه - وفي نسخة « منه » ؟

قلنا : وهو ليس بشيء ، فكيف - وفي نسخة بلمون عبارة « يصير عنه ...
 فكيف » - وقع ؟

وليس معنى صدوره منه إلا أن ما وقع ، مضاف إلى قدرته — وفي نسخة بدون عبارة « إلا أن ما وقع منه مضاف إلى قدرته » —
 فإذا عقل وقوعه ، لم لا تعقل — وفي نسخة « فكيف لا يعقل ؟ » — إضافته إلى القدرة ؟

* * *

[٥٨] — قلت : هذا كله قول سفسطائي خبيث ؛ فإن الفلاسفة لا ينكرون وقوع عدم الشيء عند إفساد المفسد له ، لكن لا بأن المفسد له تعلق — وفي نسخة « يتعلق » — فعله بعدمه ، بما هو عدم .

وإنما تعلق فعله بنقله من الوجود الذي بالفعل ، إلى الوجود الذي بالقوة ، فيتبعه وقوع عدم وحدوثه .
 فعلى هذه الجهة ينسب عدم إلى الفاعل .

وليس يلزم من وقوع عدم أثر فعل الفاعل في الموجود ، أن يكون الفاعل فاعلا له أولا وبالذات .

فهو لما سلم له في هذا — وفي نسخة « ذلك » — القول أنه يقع عدم ولا بد ، أثر فعل المفسد في الفاسد ، ألزم — وفي نسخة « لزم » — أن يقع عدم بالذات وأولا ، من فعله ، وذلك لا يمكن ، فإن الفاعل لا يتعلق فعله بعدم ، بما هو عدم ، أعني أولا وبالذات .

وكذلك — وفي نسخة « ولذلك » — لو كانت الموجودات المحسوسة بسيطة ، لما تكونت ولا فسدت ، إلا لو تعلق فعل الفاعل أولا وبالذات بعدم .

وإنما يتعلق فعل الفاعل بالعدم بالعرض وثانياً .

وذلك بنقله - وفي نسخة « بنقل » - المفعول من الوجود الذى بالفعل إلى وجود آخر . فيلحق عن هذا الفعل العدم . مثل تغير النار إلى الهواء ؛ فإنه يلحق ذلك عدم النار .

وهكذا هو الأمر عند الفلاسفة . في الوجود العام .



[٥٩] - قال أبو حامد :

وما الفرق بينكم - وفي نسخة « بينهم » - وبين من ينكر طريان العدم أصلاً ،
على الأعراض والصور ، ويقول :
العدم ليس بشئ .

فكيف يطرأ ؟ وكيف يوصف بالطريان والتجدد ؟

ولا شك - وفي نسخة « نشك » - في - وفي نسخة بليون كلمة « في » - أن
العدم يتصور طريانه على الأعراض - وفي نسخة بزيادة « والصور » -
فالموصوف - وفي نسخة « والموصوف » - بالطريان معقول وقوعه ، سمي - وفي
نسخة « يسمى » - شيئاً أو لم يسم - وفي نسخة « يسمى » -
فإضافة - وفي نسخة « وإضافة » - ذلك الواقع المعقول إلى قدرة القادر أيضاً
معقول .

[٥٩] - قلت : طريان العدم - وفي نسخة « القدم » - على
هذه الصفة صحيح . وهو الذى تضعه الفلاسفة ؛ لأنه صادر عن
الفاعل بالقصد الثانى وبالعرض .

وليس يلزم من كونه صادراً ، أو معقولاً - وفي نسخة
« ومعقولاً » - أن يكون بالذات وأولاً .

والفرق بين الفلاسفة وبين من ينكر وقوع العدم . أن
الفلاسفة ليس ينكرون وقوع العدم أصلاً . وإنما ينكرون وقوعه
أولاً وبالذات . عن الفاعل ؛ فإن الفاعل لا يتعلق فعله بالعدم
ضرورة أولاً وبالذات .

وإنما وقوع العدم عندهم تابع — وفي نسخة « تابعاً » — لفعل
الفاعل في الوجود — وفي نسخة بدون عبارة « في الوجود » — وهو — وفي
نسخة « هو » — الذي يلزم من قال :

إن العالم ينعدم إلى لا — وفي نسخة « إلى ما لا » — موجود
أصلاً .

* * *

[٦٠] — قال أبو حامد :

فإن قيل : هذا إنما — وفي نسخة بدون كلمة « هذا » وفي أخرى بدون عبارة
« هذا إنما » — يلزم على مذهب من يجوز عدم الشيء بعد وجوده .

فيقال له : ما الذي طرأ ؟

وعندنا لا ينعدم^(١) الشيء الموجود .

وإنما نغني — وفي نسخة « معنى » — بانعدام — وفي نسخة « انعدام » —
الأعراض طريان أضدادها التي هي موجودات . لا طريان العلم المجرد الذي ليس
بشيء ؛ فإن ما — وفي نسخة « الذي » — ليس بشيء ، كيف يوصف بالطريان ؟

فإذا ابيض الشعر ، فالطارئ هو البياض فقط — وفي نسخة « قلة » — وهو
موجود . ولا يقال ، وفي نسخة « تقول » — الطارئ عدم السواد — وفي نسخة
« السوام » وفي أخرى « الضمد » —

(١) مذهب الفلاسفة في عدم المادة ، انظر ص ٢٣٤ ، ص ٢٥٠ .

[٦٠] - قلت : هذا جواب عن الفلاسفة فاسد ؛ لأن
الفلاسفة لا ينكرون أن العدم طار ، وواقع عن الفاعل لكن لا بالقصد
الأول ، كما يلزم من يضع أن الشيء ينتقل إلى العدم المحض .
بل العدم عندهم طار عند ذهاب صورة المعدوم وحدوث
الصورة التي هي ضد ؛ ولذلك كانت معاندة أبي حامد لهذا القول
معاندة صحيحة^(١) .

* * *

[٦١] - قال أبو حامد :

وهذا فاسد من وجهين :

أحدهما : أن طريان البياض هل يتضمن - وفي نسخة « يتضمن » - عدم
السواد ، أم لا ؟

فإن قالوا : لا . فقد كابرنا المعقول - وفي نسخة « العقول » -

وإن قالوا : نعم . فالتضمن عين - وفي نسخة « غير » - المتضمن ، أم
غيره - وفي نسخة « عينه » - ؟

فإن قالوا : هو - وفي نسخة بلون كلمة « هو » - عينه ، كان متناقضاً ؛
إذ الشيء لا يتضمن نفسه .

وإن قالوا : غيره . فذلك الغير معقول ، أم لا ؟

فإن قالوا : لا .

قلنا : فبم عرفتم أنه - وفي نسخة « أنهم » - متضمن . والحكم عليه بكونه
متضمناً اعتراف بكونه معقولاً .

وإن قالوا : نعم . فذلك المتضمن المعقول ، وهو عدم السواد ، قديم أو
حادث ؟

فإن - وفي نسخة « وإن » - قالوا : قديم . فهو محال .

(١) إنصاف ابن رشد للفرال .

وإن قالوا : حادث . فالموصوف بالحدوث ، كيف لا يكون معقولا ؟
وإن قالوا : لا قديم ، ولا حادث ، فهو محال ؛ لأنه — وفي نسخة « فإنه »
وفي أخرى « لأن » —
قبل طريان البياض ، لوقيل : السواد معدوم ، لكان — وفي نسخة « كان » —
كذباً .

وبعده إذا قيل : إنه معلوم ، كان صادقاً — وفي نسخة « صادقاً » —
فهو طارٍ لا محالة .

فهذا الطارئ معقول ، فيجب — وفي نسخة « فيجوز » — أن ينسب — وفي
نسخة « يكون منسوباً » — إلى قادر — وفي نسخة « القادر » وفي أخرى « قلرة
قادر » وفي رابعة « قلرة القادر » —

[٦١] — قلت : هو — وفي نسخة « هذا » — طار معقول ،
وينسب إلى قادر ، ولكن بالعرض لا بالذات ؛ لأنه لا يتعلق
فعل الفاعل بالعدم — وفي نسخة « بالمعدم » — المطلق .
ولا بعدم شيء ما ؛ لأنه ليس يقدر القادر أن يصير الموجود
معدوماً أولاً وبذاته — وفي نسخة « وبالذات » — أى يقلب عين
الوجود إلى عين العدم .

وكل من — وفي نسخة « ما » — لا يضع مادة ، فلا ينفك عن
هذا الشك . أعنى أنه — وفي نسخة بدون عبارة « أنه » — يلزمه أن
يتعلق فعل الفاعل بالعدم . أولاً وبالذات .

وهذا كله بين فلا معنى للإكثار فيه ، ولهذا قالت الحكماء (١) :

إن المبادئ للأمور الكائنة الفاسدة ، اثنان بالذات ، وهما :
المادة . والصورة .

(١) تصوير الحكماء لكيفية الإيجاد والإعدام . انظر ص ٢٤٨ ، ٢٥٢ .

وواحد بالعرض ، وهو :

العدم .

لأنه شرط في حدوث الحادث ، أعنى أن يتقدمه .

فإذا وجد الحادث ارتفع العدم .

وإذا فسد وقع العدم .

* * *

[٦٢] — قال أبو حامد — وفي نسخة بدون عبارة « قال أبو حامد » — :

الوجه الثاني^(١) : من الاعتراض — وفي نسخة بدون عبارة « من الاعتراض » — :

أن من الأغراض — وفي نسخة بدون عبارة « من الأغراض » — ما يتعلم عندهم ، لا بضلله — وفي نسخة « بغيره » — ؛ فإن الحركة لا ضلها .

ولما التقابل بينهما — وفي نسخة « بينهما » — وبين السكون عندهم ، تقابل الملكة والعدم ، أى — وفي نسخة « أعنى » — تقابل الوجود والعلم — وفي نسخة بدون عبارة « أى تقابل الوجود والعدم » — لا تقابل وجود لوجود — وفي نسخة بدون عبارة « لا تقابل وجود لوجود » —

ومعنى السكون — وفي نسخة « التكون » — عدم الحركة ؛ فإذا علمت الحركة لم يطرأ سكون ، هو ضلله — وفي نسخة « ضد » — بل هو عدم محض .

وكذلك الصفات التى هى من قبيل الاستكمال ، كانطباع — وفي نسخة « كما أن انطباع » — أشباح المحسوسات فى الرطوبة الجليدية من العين . بل انطباع صور المعقولات فى النفس ؛ فإنها ترجع إلى استفتاح — وفي نسخة « استتاج » — وجود من غير زوال ضلله .

وإذا عدم — وفي نسخة « علمت » — كان معناها زوال الوجود من غير استعقاب ضلله .

(١) قد سبق الوجه الأول ص ٢٤٩ .

فزاها عبارة عن عدم محض قد طرأ . فعقل وقوع العلم - وفي نسخة بدون كلمة « العلم » - الطارئ .

. وما عقل وقوعه بنفسه . وإن لم يكن - وفي نسخة بدون كلمة « يكن » - شيئاً ، عقل أن ينسب إلى قلرة - وفي نسخة « بقلرة » - التادر .

* * *

فتبين بهذا أنه مهما - وفي نسخة « متى وهما » - تصور وقوع حادث بإرادة قديمة ، لم يفترق الحال بين أن يكون الواقع الحادث - وفي نسخة بدون كلمة « الحادث » - عدماً أو وجوداً .

[٦٢] - قلت : بل يفترق أشد الافتراق : إذا وضع العلم صادراً عن الفاعل ، كصدور الوجود عنه .

وأما إذا وضع الوجود - وفي نسخة بزيادة « صادراً عنه » - أولاً .
والعدم ثانياً .

. أى وضع حادثاً عن الفاعل . بتوسط ضرب من الوجود عنه . وهو تصديره - وفي نسخة « تصيير » - الوجود الذى بالفعل إلى القوة ، بإبطال - وفي نسخة « بإبطال » - الفعل الذى هو الماكاة فى المحل .

فهو - وفي نسخة « وهو » - صحيح . ولا يمتنع عند - وفي نسخة بدون كلمة « عند » - الفلاسفة من هذه الجهة أن يعدم^(١) العالم ، بأن ينتقل - وفي نسخة « ينقل » - إلى صورة أخرى ؛ لأن العدم يكون ههنا تابعاً وبالعرض .

وإنما الذى يمتنع عندهم . أن ينعدم الشيء إلى لا موجود

(١) معنى إعدام العالم عند الفلاسفة ، انظر ص ٢٥٠ ، ص ٢٦١ .

أصلاً^(١)؛ لأنه لو كان ذلك كذلك ، لكان الفاعل يتعلق فعله بالعدم أولاً بالذات .

* * *

فهذا القول كله ، أخذ فيه ما بالعرض - وفي نسخة « فيه بالعرض » - على أنه - وفي نسخة « على ما » - بالذات .
فألزم الفلاسفة منه ما قالوا بامتناعه .

وأكثر الأقاويل التي ضمن هذا الكتاب هي من هذا القبيل ؛ ولذلك كان أحق الأسماء بهذا الكتاب كتاب [التهافت] - وفي نسخة « التفاهة » - المطلق ، أو [تهافت أبي حامد]^(٢) لا [تهافت الفلاسفة] .

وكان أحق الأسماء بهذا الكتاب كتاب - وفي نسخة بدون كلمة « كتاب » - التفرقة بين الحق والتهافت من الأقاويل .

(١) ما معنى إمكان العالم إذن ؟ وليس للإمكان معنى إلا قابلية الوجود والعدم ، وليس المحكوم بإمكانه هو صور العالم ومظاهره ، وإنما هو العالم ذاته : صوره ومظاهره ، وبحل هذه الصور والمظاهر وهو المادة نفسها انظر ما سبق في تفسير الإمكان .

(٢) ابن رشد يقترح اسمين آخرين لكتاب الفزالي وكتابه ، يكونان مطابقين لموضوعي الكتابين أم مطابقة فيما يرى .

انظر ما قلناه في المقدمة بهذا الشأن .

[٦٣] - قال أبو حامد - وفي نسخة بدون عبارة « قال أبو حامد » - :

المسألة الثالثة *

في

بيان تلبسهم

بقولهم^(١) :

إن الله تعالى فاعل العالم وصانعه^(٢)

وأن العالم صنعه^(٣) وفعله

وبيان

أن ذلك مجاز عندهم وليس بحقيقة

إلى قوله : والعالم مركب من مختلفات فكيف - وفي نسخة « فكيف لا » -
يصلر عنه - وفي نسخة « عنه الفعل » وفي أخرى « عنه سبحانه » -

[٦٣] - قلت : قوله - وفي نسخة بدون عبارة « قوله » - :

[أما الذي - وفي نسخة « التي » - في الفاعل - فهو أنه لا بد وأن
يكون : مريداً مختاراً ، عالماً ، لما - وفي نسخة « بما » - يريد ، حتى يكون
فاعلاً لما يريد .]

فكلام غير معروف بنفسه ، وحد غير معترف به - وفي
نسخة « معروف به » وفي أخرى « معوق » - في فاعل العالم .

إلا لو قام عليه برهان .

(*) وفي نسخة « الرابعة » .

(١) وفي نسخة « بقوله » .

(٢) وفي نسخة بدون عبارة « وصانعه » .

(٣) وفي نسخة « صنعه » .

أو صح نقل حكم الشاهد فيه إلى الغائب .
وذلك أنا نشاهد الأشياء الفاعلة - وفي نسخة « الفاسلة » -
المؤثرة ، صنفين :

صنف : لا يفعل إلا شيئاً واحداً فقط ، وذلك بالذات :
مثل الحرارة تفعل حرارة - وفي نسخة « الحرارة » -
والبرودة تفعل برودة - وفي نسخة « البرودة » - .
وهذه هي التي تسميها الفلاسفة فاعلات بالطبع .
والصنف الثاني - وفي نسخة « والثاني » - أشياء لها أن تفعل
الشيء في وقت ، وتفعل ضده في وقت آخر .
وهذه هي التي تسميها - وفي نسخة بدون عبارة « نسميها » -
مريدة ومختارة .

وهذه إنما تفعل عن علم وروية - وفي نسخة « ورؤية » - .
والفاعل الأول سبحانه منزّه عن الوصف بأحد هذين الفعلين
على الجهة التي يوصف بها الكائن للفاسد عند الفلاسفة .
وذلك أن المختار والمريد ، هو الذي ينقصه المراد .
والله سبحانه لا ينقصه شيء يريد^(١) .

(١) تبرير لنفي الإرادة عن الله ، من وجهة نظر الفلاسفة ، وهو كلام - فيما يبدو - غير وجيه ؛
لأنه يمكن أن يقال من وجهة نظر المتكلمين :
إن اقتضاء ذات الله للعالم - بناء على منهيكم - يلزمه أن يقال : إن المقتضى ينقصه المقتضى ،
والملزوم ينقصه اللازم ، ولو لم يكن ينقصه لما اقتضاء واستلزمه .
فإن قيل : قد اقتضاء واستلزمه ، لا لصالح لنفسه وإنما لصالح غيره .
أمكن أن يقال : وهل رعاية صالح الغير أكل به ؟ أم ليست بأكل ؟
فإن قيل : ليست بأكل ، فقد كابر .
وإن قيل : أكل به ، فقد لزمه مثل ما ألزم المتكلمين .

* * *

وكذلك يقال في المختار والاختيار :
فإذا قال الفلاسفة : المختار هو الذي يختار أحد الأفضلين لنفسه .
أمكن أن يقال لهم : إن المقتضى والمستلزم إنما يقتضى ما تكمل به نفسه ، ولو لم يكن اللازم
والمقتضى ضروريين ، لما استلزمهما واقتضاهما ، فهما أفضل له ، وأولى به من غيرهما ، ومن عندهما .

والمختار هو الذى يختار أحد الأفضلين لنفسه . والله لا يعوزه
حالة فاضلة .

والمريد هو الذى إذا حصل المراد . كفت إرادته .

وبالجملة فالإرادة - وفى نسخة « إرادته » - هى انفعال
وتغير ^(١) ، والله سبحانه منزّه عن الانفعال والتغير .

* * *

وكذلك هو أكثر تنزيهاً عن الفعل الطبيعى ؛ لأن فعل
الشيء الطبيعى هو ضرورى فى جوهره ؛ وليس ضرورياً
- وفى نسخة « بضرورى » - فى جوهر المريد ، ولكنه من تتمته .

وأيضاً فإن الفعل الطبيعى ليس يكون عن - وفى نسخة « من »
وفى أخرى « غير » - علم - وفى نسخة « علم الله » - .

والله تعالى قد برهن - وفى نسخة « تبرهن » - أن فعله صادر
عن علم .

فالجهة التى صار الله فاعلاً - وفى نسخة بزيادة « مريداً » -
ليس بيناً فى هذا الموضع - وفى نسخة « هذه المواضع » - إذ كان
لا نظير - وفى نسخة « تغير » - لإرادته فى الشاهد .

فكيف يقال : إنه لا يفهم من الفاعل إلا ما يفعل عن روية
- وفى نسخة « رؤية » - واختيار ، ويجعل هذا الحد له ، مطرداً
فى الشاهد والغائب .

(١) هذا فى الشاهد .

والفلاسفة لا يعترفون باطراد هذا الحد .. وفي نسخة بزيادة
« له » — فيلزمهم إذا نفوا هذا الحد من الفاعل الأول ، أن ينفوا عنه
الفعل .

هذا بين بنفسه .

وقائل هذا ، هو الملبس لا الفلاسفة . فإن الملبس هو الذي
يقصد التغليب — وفي نسخة « الغلط » — لا الحق .

وإذا أخطأ في الحق فليس يقال فيه : إنه ملبس .

والفلاسفة معلوم من أمرهم أنهم يطلبون الحق فهم غير
ملبيين — وفي نسخة « ملبس » — أصلاً .

ولا فرق .

بين من يقول : إن الله تعالى يريد بإرادة لا تشبهه — وفي نسخة
« تشبيهه » — إرادة البشر .

وبين من يقول : إن الله عالم بعلم لا يشبه علم البشر . *

وإنه كما لا تدرك كيفية علمه ، كذلك لا تدرك كيفية
إرادته .

* * *

[٦٤] — قال أبو حامد — وفي نسخة « قلت أبو حامد » :

ولنحقق كل — وفي نسخة « وجه كل » — واحد من هذه الوجوه الثلاثة ،
مع خيالهم في دفعه :

أما الأول

ف نقول : الفاعل عبارة عن من يصدر منه الفعل مع الإرادة للفعل ، على سبيل الاختيار ، ومع العلم بالمراد .

وعندكم — وفي نسخة « وعندهم » — أن العالم من الله تعالى ، كالمعلول من العلة ، يلزم — وفي نسخة « لزوم » — لزوماً ضرورياً لا يتصور من الله تعالى دفعه ، لزوم الظل من الشخص ، والنور من الشمس .

إلى قوله : فإن — وفي نسخة « بأن » — كل ذلك صادر منه — وفي نسخة « عنه » — وهذا — وفي نسخة « وهو » — محال .

[٦٤] — قلت : حاصل هذا القول أمران اثنان — وفي نسخة بدون كلمة « اثنان » — .

أحدهما : أنه لا يعد في الأسباب الفاعلة إلا من فعل — وفي نسخة « يفعل » — بروية — وفي نسخة « برؤية » — واختيار .

فإن فعل الفاعل بالطبع لغيره لا يعد في الأسباب الفاعلة .

والثاني : أن الجهة التي بها يرون أن العالم صادر عن الله تعالى ، هي مثل لزوم الظل للشخص . والضياء للشمس . والهوى إلى أسفل . للحجر .

وهذا ليس يسمى فعلاً ، لأن الفعل غير منفصل من الفاعل .

قلت : وهذا كله كذب .

وذلك أن الفلاسفة يرون أن الأسباب أربعة :

الفاعل . والمادة . والصورة . والغاية .

وأن الفاعل هو الذى يخرج غيره :

من القوة إلى الفعل .

ومن العدم إلى الوجود .

وأن هذا الإخراج ، ربما .

كان عن روية - وفى نسخة « روية » - واختيار .

وربما كان بالطبع .

وأنهم ليس يسمون الشخص . بفعله لظله ، فاعلا ؛ إلا مجازاً ؛ لأنه غير منفصل عنه .

والفاعل ينفصل عن المفعول باتفاق .

وهم يعتقدون أن البارى سبحانه منفصل عن العالم .

فليس هو عندهم من هذا الجنس .

ولا هو أيضاً فاعل ، بمعنى الفاعل الذى فى الشاهد ، لاذو

الاختيار ، ولا غير ذى - وفى نسخة « ذو » - الاختيار .

بل هو فاعل هذه الأسباب ، مخرج الكل - وفى نسخة « لكل »

وفى أخرى بدونها - من العدم إلى الوجود ، وحافظه على وجه أتم

وأشرف مما هو فى الفاعلات المشاهدة .

فلا يلزمهم شيء من هذا الاعتراض ، وذلك أنهم يرون :

أن فعله صادر عن علم .

ومن غير ضرورة داعية إليه ، لا من ذاته ، ولا لشيء من

خارج ، بل لمكان فضله وجوده .

وهو ضرورة مريد مختار ، فى أعلى مراتب المریدین المختارين ،

إذ لا يلحقه النقص الذى يلحق المرید فى الشاهد .

وهذا هو نص - وفي نسخة « وهذا كله نص » - كلام الحكيم^(١)
 إمام القوم ، في بعض مقالاته المكتوبة في علم ما بعد الطبيعة :
 [إن قوماً قالوا : كيف أبدع الله العالم لا من شيء ؟ وفعله - وفي
 نسخة « وجعله » - شيئاً لا من شيء ؟]

قلنا : في جواب ذلك : إن الفاعل لا يخلو من أن تكون قوته ،
 كنحو قدرته ، وقدرته - وفي نسخة « وإرادته » وفي أخرى
 « وقدره » - كنحو إرادته .

وإرادته كنحو حكمته .

أو تكون القوة أضعف من القدرة .

والقدرة أضعف من الإرادة .

والإرادة أضعف من الحكمة .

فإن كانت بعض هذه القوى ، أضعف من بعض ، فالعلة
 الأولى لا محالة ليس بينها وبيننا - وفي نسخة « بيننا وبينها » وفي
 أخرى « بينهما وبيننا » - فرق .

وقد لزمها النقص كما لزمنا . وهذا قبيح جداً .

أو يكون كل واحد من هذه القوى في غاية التمام .

متى أراد ، قدر .

(١) ابن رشد لا ينصب نفسه مدافعاً عن ابن سينا والفارابي وحدهما ، وإنما هو يرى أن النزاع قد
 هاجم بين من هاجم ، أرسطو ، بل إن النزاع حين هاجم الفارابي وابن سينا قد هاجمهما باعتبارهما مثليين
 لأرسطو .

وأرسطو أغلى على ابن رشد من الفارابي وابن سينا ؛ ولذلك حين يختلف الفارابي أو ابن سينا مع أرسطو ،
 نجد ابن رشد يناصر النزاع على الفارابي ، أو ابن سينا ، لا حياً في النزاع ، ولكن لأن وجهة نظره في
 هذه الحال تلتقي مع أرسطو الذي هو أحب مخلوق إليه في عالم الفلسفة .

ومتى قدر . قوى .

وكلها بغاية الحكمة .

فقد وجد يفعل ما يشاء - وفى نسخة « شاء » - كما يشاء - وفى نسخة « شاء » - من لا شيء^(١) .

وإنما يتعجب من هذا النقص الذى فىنا] .

وقال :

[كل ما فى هذا العالم فإنما هو مربوط بالقوة التى فيه من الله تعالى .

ولولا تلك القوة التى للأشياء لم تثبت طريقة عين] .

قلت : الموجود المركب ضربان :

ضرب^١ . التركيب فيه - وفى نسخة بدون عبارة « فيه » - معنى زائد على وجود المركبات .

وضرب^٢ . وجود المركبات فى تركيبها . مثل وجود المادة مع الصورة .

وهذا النحو من الموجودات ليس بوجد فى العقل تقدم وجودها على التركيب . بل التركيب هو علة الوجود . وهو متقدم على الوجود .

فإن كان الأول سبحانه علة تركيب - وفى نسخة « تركيب » - أجزاء العالم التى وجودها فى التركيب . فهو علة وجودها ولا بد .

(١) هذا واضح فى إمكان خلق الشيء من لا شيء . لكن انظر ما سبق لابن رشد فى هذا الموضع ص ٢٥٢ .

وكل من هو علة وجود شئ ما . فهو فاعل له .

* * *

هكذا ينبغي أن يفهم الأمر على مذهب التوم . إن صح
عند الناظر مذهبهم .

* * *

[٦٥] — قال أبو حامد : مجيباً عن الفلاسفة :

فإن قيل : كل موجود ليس بواجب -- وفي نسخة « واجب » -- الوجود بذاته ،
بل هو موجود بغيره .

فلما نسمى ذلك -- وفي نسخة « إنما ذلك » وفي أخرى « وإنما يسمى
ذلك » -- الشئ -- وفي نسخة « الموجود » وفي أخرى بدونها -- مفعولاً .
ونسى سببه فاعلاً .

ولا نبالي كان السبب فاعلاً بالطبع .

أو بالإرادة -- وفي نسخة بدون عبارة « أو بالإرادة » --

كما أنكم لا تبالون : أنه كان فاعلاً بآلة . أو بغير آلة .

إلى قوله : كقولنا : فعل وما -- وفي نسخة « فعل ما » -- فعل .

[٦٥] — قلت : حاصل هذا الكلام -- وفي نسخة بزيادة « له » --

جوابان :

أحدهما : أن كل ما كان واجباً بغيره . فهو مفعول للواجب
-- وفي نسخة « الواجب » -- بذاته .

وهذا الجواب معترض -- وفي نسخة « معترضا » -- لأن الواجب
بغيره ، ليس يلزم أن يكون الذى به وجب وجوده . فاعلاً .

إلا أن يطلق — وفي نسخة « ينطلق » — عليه حقيقة الفاعل . وهو المخرج من القوة إلى الفعل .

وأما الجواب الثانى : وهو أن اسم الفاعل كالجنس .

لما — وفي نسخة « لا » — يفعل بالاختيار والرويه .

ولما — وفي نسخة « ولا » — يفعل بالطبع .

فهو كلام صحيح . ويدل عليه ما حددنا به — وفي نسخة « مأخذه » — اسم الفاعل .

لكن هذا الكلام يوشم أن الفلاسفة لا يرون أنه مريد .

وهذه القسمة — وفي نسخة « التسمية » وفي أخرى « المقدمة » — غير معروفة بنفسها .

أعنى أن كل موجود :

إما أن يكون واجب الوجود بذاته .

أو موجوداً بغيره .

• • •

[٦٦] — قال أبو حامد : راداً — وفي نسخة « رداً » — على الفلاسفة

قلنا : هذه التسمية فاسدة : فإننا ليس — وفي نسخة « فاسدة ولا » — وفي أخرى

« فاسدة فلا » — وفي رابعة « فإننا » — نسمى — وفي نسخة « يجوز أن نسمى » — وفي

أخرى « فإننا » —

كل سبب بأى وجه كان . فاعلا .

ولا كل مسبب . مفعولا .

ولو كان كذلك — وفي نسخة « ذلك » — لما صبح أن يقال :

إن — وفي نسخة بدون كلمة « إن » —

الجماد ، لا فعل له ، وإنما الفعل للحيوان .
وهذا — وفي نسخة « وهذه » — من الكلمات المشهورة الصادقة .

[٦٦] — قلت :

أما قوله : إنه — وفي نسخة بدون عبارة « إنه » — ليس يسمى
كل سبب فاعلا ، فحق .

وأما احتجاجه على ذلك بأن الجماد لا يسمى فاعلا ، فكذب ؛
لأن الجماد إذا نفي عنه الفعل ، فإنما ينفي عنه الفعل .

الذى يكون عن العقل والإرادة .

لا الفعل — وفي نسخة « لعقل » — المطلق .

إذ نجد لبعض — وفي نسخة « بعض » — الجمادات — وفي
نسخة « الوجودات » وفي أخرى « الموجودات » وفي رابعة « الموجودات
الجمادات » — الحادثة إيجادات — وفي نسخة بدون عبارة « الحادثة
إيجادات » — تخرج أمثالها من القوة إلى الفعل .

مثل النار التي — وفي نسخة بدون كلمة « التي » — تغلب — وفي
نسخة « تغلب » — كل رطب ويابس . ناراً أخرى مثلها ، وذلك
بأن تخرجها عن الشيء الذى هى فيه بالقوة إلى الفعل .

ولذلك كل ما ليس فيه قوة ولا استعداد لقبول فعل — وفي
نسخة « قوة » — النار فيه — وفي نسخة بدون عبارة « فيه » —
فليس — وفي نسخة « فليست » — النار فاعلة — وفي نسخة « فاعلا » —
فيه : مثلها .

وهم يجحدون — وفي نسخة « يجدون » وفي أخرى « يجوزون » —
أن تكون النار فاعلة . وستأتى هذه المسألة .

وأيضاً فلا يشك أحد أن في أبدان الحيوان قوى طبيعية تصير
الغذاء جزءاً من المتغذى .

وبالجملة : تدبر بدن - وفي نسخة « تدبرون » - الحيوان
تدبيراً ، لو توهمناه مرتفعاً لهلك الحيوان ، كما يقول جالينوس .
وبهذا التدبير نسميه حياً .
وبعدم هذه القوى فيه : يسمى - وفي نسخة « سمي » - ميتاً .

* * *

[٦٧] - ثم قال :

فإن سمي الجماد فاعلاً . فبالاستعارة - وفي نسخة « فبالاستعارة » - كما قد
- وفي نسخة بدون كلمة « قد » - يسمى طالباً مريداً ، على سبيل المجاز - وفي
نسخة بدون عبارة « على سبيل المجاز » -

* * *

[٦٧] - قلت : أما - وفي نسخة بدون كلمة « أما » - إذا
سمى فاعلاً . يراد به أنه - وفي نسخة « أن » - يفعل فعل المريد ،
فهو مجاز ، كما إذا قيل :
إنه يطلب .

وإنه - وفي نسخة « فإنه » - مريد - وفي نسخة « يريد » -

وأما إذا أريد به أنه يخرج غيره من القوة إلى الفعل : فهو
فاعل حقيقة بالمعنى التام .

* * *

[٦٨] — سم كان :

وأما قولكم : إن قولنا : فعل ، عام — وفي نسخة « علم » — وينقسم :

إلى ما هو بالطبع .

وإلى ما هو بالإرادة .

غير مسلم .

وهو كقول القائل : قولنا : أراد — وفي نسخة « يريد » — عام — وينقسم :

إلى يريد — وفي نسخة « من يريد » — مع العلم بالمراد .

وإلى من يريد ، ولا يعلم ما يريد .

وهو فاسد ؛ إذ الإرادة تتضمن العلم بالضرورة ، فكذلك الفعل يتضمن الإرادة بالضرورة .

* * *

[٦٨] — قلت : أما قولهم : إن الفاعل ينقسم :

إلى يريد .

وإلى غير يريد .

فحق ، ويدل عليه حد الفاعل .

وأما تشبيهه إياه بقسمة — وفي نسخة « بقسم » — الإرادة :

إلى ما يكون بعلم .

وبغير علم .

فباطل ، لأن الفعل بالإرادة يؤخذ — وفي نسخة « يوجد » — في

حد العالم — وفي نسخة « والعالم » وفي أخرى « الفاعل » وفي رابعة

« العلم » — فكانت القسمة هدرًا .

وأما قسمة الفعل - وفي نسخة « العلم » - فليس يتضمن العلم ،
إذ قد يُخرج من العدم إلى الوجود غَيْرُهُ . مَنْ لا علم له .

وهذا بين * ولذلك قال العلماء * في قوله تعالى :

(جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ) .

إنه استعارة - وفي نسخة بدون عبارة « ولذلك ... استعارة » - .

* * *

[٦٩] - ثم قال :

وأما قولكم : إن قولنا : فعل بالطبع . ليس بنقص - وفي نسخة « نقص » -
للأول . فليس كذلك ؛ فإنه نقص له من حيث الحقيقة ، ولكن - وفي نسخة
« ولكنه » - لا يسبق إلى الفهم - وفي نسخة « الوهم » - التناقض - وفي نسخة
« النقص » - ولا يشتد نفور الطبع عنه ؛ لأنه يبيى مجازاً .

فإنه لما أن كان سبباً بوجه ما ،

والفاعل أيضاً سبب .

سمى فعلاً - وفي نسخة « فاعلاً » - مجازاً .

وإذا قيل - وفي نسخة « قال » - فَعَلَّ بالاختيار . فهو تكرير على التحقيق ،
كقوله : أراد . وهو عالم بما أراده - وفي نسخة « بالإرادة » -

* * *

[٦٩] - قلت : هذا كلام لا يشك أحد في خطئه ، فإن
ما أخرج غيره من العدم إلى الوجود . أى فعل - وفي نسخة بدون
كلمة « فعل » - فيه شيئاً . لا يقال فيه : إنه فاعل ؛ بمعنى
التشبيه بغيره - وفي نسخة « لغيره » - بل هو فاعل بالحقيقة
لكون حد الفاعل منطبقاً عليه .

وقسمة الفاعل :

إلى ما يفعل بطبعه .

وإلى ما يفعل باختياره .

ليس بقسمة اسم مشترك . وإنما هي قسمة جنس .

ولم كان هذا . كان قول القائل : الفاعل فاعلان :

فاعل — وفي نسخة بدون كلمة « فاعل » — بالطبع .

وفاعل بالإرادة .

قسمة صحيحة : إذ المخرج من القوة إلى الفعل غيره ، ينقسم

إلى هذين القسمين .

* * *

[٧٠] — قال أبو حامد :

إلا أنه لما تصور أن :

يقال : فعل . وهو مجاز

ويقال : فعل : وهو حقيقة .

لم تنفر — وفي نسخة « يتنفر » — النفس عن قوله :

فعل بالاختيار .

وكان معناه : فعل فعلاً حقيقياً . لا مجازاً .

كقول القائل :

تكلم بلسانه .

ونظر — وفي نسخة « نظر » وفي أخرى « ونظره » — بعينه .

فإنه لما جاز أن يستعمل النظر في القلب مجازاً .
والكلام في تحريك الرأس واليد مجازاً — وفي نسخة بدون كلمة « مجازاً » —
إذ — وفي نسخة « حتى » — يقال : قال برأسه . أى نعم . ولم يستقبح أن
يقال :

قال بلسانه .

ونظر بعينه .

ويكون معناه نفي احتمال المجاز .

فهذه — وفي نسخة « فهذا » — مزلة القلم — وفي نسخة بدونها ، وفي أخرى
« الأقدام » —

فليتنبه — وفي نسخة « وليتنبه » — محل انخداع هؤلاء الأغبياء .

* * *

(٧٠) — قلت: هذه — وفي نسخة « هذا » — مزلة ، ممن ينسب
إلى العلم — وفي نسخة « العلا » — أن يأتي بمثل هذا التشبيه الباطل ،
والعلة الكاذبة . في كون النفوس مستشعنة — وفي نسخة « متشعبة »
وفي أخرى « متشبهة » — « لقسمة » — وفي نسخة « بقسمة » — الفعل :
إلى الطبع .

وإلى الإرادة .

فإن أحداً لا يقول :

نظر بعينه وبغير — وفي نسخة « ويريد » — عينه :

وهو — وفي نسخة « وهو أن » — يعتقد أن هذه قسمة للنظر ،
وإنما يقول :

نظر بعينه .

تقريباً - وفي نسخة « تقريباً » وفي أخرى « تقدير » - للنظر
الحقيقي ، وتبعيداً - وفي نسخة « وتبعيداً » - له من أن يفهم منه النظر
المجازي ؛ ولذلك قد يرى العقل أنه إذا فهم من رآه أنه المعنى
الحقيقي من أول الأمر أن تقييده النظر بالعين قريب - وفي نسخة
« قريباً » - من أن يكون هدرًا .

وأما إذا قال :

فعل بطبعه .

فلا يختلف أحد من العقلاء أن هذه قسمة للفعل - وفي
نسخة « للعقل » - .

ولو كان قوله :

فعل بإرادته - وفي نسخة « بلسانه » - .

مثل قوله :

نظر بعينه .

لكان قوله :

فعل بطبعه .

مجازاً .

والفاعل بالطبع أثبت فعلاً في المشهور من الفاعل بالإرادة ؛
لأن الفاعل بالطبع لا يخل بفعله . وهو يفعل دائماً .

والفاعل بالإرادة ليس كذلك .

ولذلك - وفي نسخة « ولذلك ليس » - لخصومهم أن يعكسوا

عليهم ، فيقولوا : - وفي نسخة « فيقولون » - بل قوله :

فعل بطبعه .

هو مثل قوله :

نظر بعينه .

وقوله :

فعل بإرادته .

مجاز - وفي نسخة « مجازاً » - سيما على مذهب الأشعرية الذين يرون أن الإنسان ليس له اكتساب . ولا له فعل مؤثر في الموجودات .

فإن كان الفاعل الذي في الشاهد هكذا ، فمن أين ، ليت شعري ، قيل : إن رسم الفاعل الحقيقي في الغائب - وفي نسخة « الغالب » - هو أن يكون عن علم وإرادة .

* * *

[٧١] - قال أبو حامد : مجيباً عن الفلاسفة .

فإن قيل : تسمية - وفي نسخة « اسم » - الفاعل فاعلاً - وفي نسخة بدون كلمة « فاعلاً » - إنما يعرف من اللغة ، إلى قوله :

فإن قلتم : إن ذلك كاه - وفي نسخة « كل ذلك » - مجاز . كنتم متحكمين فيه من غير مستند .

* * *

[٧١] - قلت : حاصل هذا القول هو احتجاج مشهور ، وهو أن العرب تسمي من يؤثر في الشيء . وإن لم يكن له اختيار ، فاعلاً حقيقياً ، لا مجازاً .

فهو جواب جدلي ، فلا يعتبر في الجواب .

* * *

[٧٢] — قال أبو حامد : مجيباً لهم :

والجواب أن كل ذلك بطريق المجاز . وإنما الفعل الحقيقي ما يكون بالإرادة والدليل عليه أنا — وفي نسخة « أنه » وفي أخرى « أن » — لو فرضنا حادثاً توقف في حصوله على أمرين :

أحدهما : إرادى

والآخر : غير إرادى .

أضاف — وفي نسخة « لأضاف » — العقلُ الفعلَ إلى الإرادى — وفي نسخة « الإرادة » —

فكذلك — وفي نسخة « وكذا » — اللغة .

فإن من ألقى إنساناً في نار . فأت . يقال :

هو القاتل . دون النار .

حتى إذا قيل : ما قتله إلا فلان . صدق قائله — وفي نسخة « قوله » —

إلى قوله : لم يكن صانعاً ، ولا فاعلاً ، إلا مجازاً .

* * *

[٧٢] — قلت : هذا الجواب هو من أفعال البطالين — وفي

نسخة « المطالبين » — الذين ينتقلون من تغليط إلى تغليط .

وأبو حامد أعظم مقاماً من هذا .

ولكن لعل أهل زمانه اضطروه إلى هذا الكتاب لينفى عن

نفسه الظنة — وفي نسخة « الظن » — بأنه يرى رأى الحكماء .

وذلك أن الفعل ليس بنسبه أحد إلى الآلة ، وإنما ينسبه إلى

المحرك الأول .

والذى قتل بالنار . هو الفاعل بالحقيقة .

والنار هي آلة القتل .

ومن أحرقت النار . من غير أن يكون لإنسان - وفي نسخة
« الإنسان » - في ذلك اختيار . ليس يقول أحد :

إنه أحرقت النار مجازاً .

فوجه التعليل في هذا أنه احتج .

بما يصدق مركباً . على ما هو بسيط . ومفرد غير مركب .

وهو من مواضع السوفسطائيين مثل من يقول في الزنجي :

إنه أبيض الأسنان .

فهو - وفي نسخة « فهذا » وفي أخرى « فإنه » - أبيض بإطلاق .

والفلاسفة لا يقولون :

إن الله تعالى ليس مريداً بإطلاق : لأنه - وفي نسخة بدون

عبارة « لأنه » - فاعل بعلم . وعن علم . وفاعل أفضل الفعلين

المتقابلين . مع أن كليهما ممكن . وإنما يقولون :

إنه ليس مريداً بالإرادة الإنسانية .

* * *

[٧٣] - قال أبو حامد : مجابياً عن الفلاسفة :

فإن قيل : نحن نغني بكون الله تعالى فاعلاً .

أنه سبب لوجود كل موجود سواه .

وأن العالم قوامه به .

ولولا وجود البارئ تعالى ، لما تصور وجود العالم

إلى قوله : فلا مشاحة في الأسماء - وفي نسخة « في الاسم » - بعد ظهور

المعنى .

* * *

[٧٣] - قلت: حاصله: تسليم القول لخصومهم ؛ - وفي نسخة « لخصومكم » - .

أن الله تعالى ليس هو فاعلا . وإنما هو سبب من الأسباب التي لا يتم الشيء إلا به .

وهو جواب رديء ، لأنه يلزم الفلاسفة منه أن يكون الأول مبدأ على طريق الصورة للكل ، على جهة ما النفس مبدأ للجسد . وهذا ليس يقوله أحد منهم .

* * *

[٧٤] - ثم قال أبو حامد مجيباً لهم :

قلنا : غرضنا : أن نبين أن هذا المعنى لا يسمى فعلاً وصنعاً .

وإنما المعنى بالفعل والصنع ما يصدر عن الإرادة حقيقة .

وقد نفيتم - وفي نسخة « تقدم » - حقيقة معنى الفعل ...

إلى قوله : ومقصود هذه المسألة الكشف عن هذا - وفي نسخة بدون كلمة

« هذا » - التلبس فقط - وفي نسخة بدون كلمة « فقط » -

* * *

[٧٤] - قلت: أما هذا القول فلازم للفلاسفة ، لو كانوا يقولون

ما قولهم - وفي نسخة « بأقوالهم » وفي أخرى « ما يقول هو عنهم » -

إياه ، وذلك أنه يلزمهم على هذا الوضع ، أن لا يكون للعالم فاعل :

لا بالطبع . ولا بالإرادة .

ولا شيء هو فاعل بغير هذين النحوين .

فليس ما قاله كشفاً عن تلبسهم . وإنما التلبس - وفي نسخة

بزيادة « هو » - أنه ينسب إلى الفلاسفة ما ليس من قولهم .

* * *

[٧٥] — قال أبو حامد — وفي نسخة بدون عبارة « قال أبو حامد » — :

الوجه الثاني

في

إبطال^(١) كون العالم فعلاً^(٢) لله سبحانه

على أصلهم^(٣)

بشرط — وفي نسخة « شرط » — في الفعل ، وهو أن الفعل عبارة عن الإحداث والعالم عندهم قديم ، وليس بمحدث .

ومعنى الفعل إخراج الشيء من العدم إلى الوجود بإحداثه .

وذلك لا يتصور في القديم ؛ إذ الموجود لا يمكن إيجاده .

فإذن — وفي نسخة « فإن » — شرط الفعل أن يكون حادثاً .

والعالم قديم عندهم .

فكيف يكون فعلاً لله تعالى ؟

* * *

[٧٥] — قلت : أما إن كان العالم قديماً بذاته — وفي نسخة

« لذاته » — وموجوداً لا من حيث هو متحرك ، لأن كل حركة مؤلفة

من أجزاء حادثه ، فليس له فاعل — وفي نسخة « فاعلاً » — أصلاً .

وأما إن كان قديماً بمعنى أنه في حدوث دائم ، وأنه ليس

لحدوثه أول^(٤) . ولا منتهى ، فإن الذي أفاد الحدوث الدائم أحق

باسم الإحداث ، من الذي أفاد الإحداث المنقطع .

وعلى هذه الجهة ، فالعالم محدث لله سبحانه . واسم الحدوث به

أولى ، من اسم القدم .

(١) وفي نسخة « إنكار » .

(٢) وفي نسخة « فسد » .

(٣) وفي نسخة « على أصولهم » .

(٤) معنى حدوث العالم عند الفلاسفة .

وإنما سميت - وفي نسخة « سميت » وفي أخرى « تسمية » -
الحكماء ، العالم قديماً ، تحفظاً من المحدث الذى هو من شىء ،
وفي زمان . وبعد العلم ، -

[٧٦] - ثم قال - وفي نسخة « قال » وفي أخرى ، بدونهما - : مجيباً
عن الفلاسفة : ١

فإن قيل : معنى الحادث - وفي نسخة « الحدوث » - موجود بعد عدم .
فلنجيب - وفي نسخة « فلنجيب » - أن - وفي نسخة « على أن » - الفاعل
- وفي نسخة « العالم » - إذا حدث أكان ؟ - وفي نسخة « كان » - الصادر
منه المتعلق به .

الوجود المجرد ؟

أو العدم المجرد ؟

أو كلاهما ؟

وباطل أن يقال : إن المتعلق به - وفي نسخة بزيادة « من حيث إنه حادث ،
ولا معنى لكونه حادثاً ، إلا أنه موجود بعد العدم ، والعدم لم يتعلق به » - العدم
السابق ؛ إذ لا تأثير للفاعل فى العدم .

وباطل أن يقال : كلاهما ؛ إذ بآن

أن - وفي نسخة بدون عبارة « بآن أن » -

العدم لا يتعلق به أصلاً .

وأن العدم ، فى كونه عدماً ، لا يحتاج إلى فاعل البتة .

فبقى أنه متعلق به من حيث إنه موجود ؛ فإن - وفي نسخة « وإن » - الصادر
منه مجرد الوجود ، وأنه لا نسبة له - وفي نسخة « نسبة » وفي أخرى « ينسب » -
إليه إلا الوجود .

فإن فرض الوجود دائماً ، فرضت النسبة دائماً .

وإذا دامت هذه النسبة . كان المنسوب إليه أفضل - وفي نسخة « أفعل » -
 وأدوم تأثيراً ؛ لأنه - وفي نسخة « لا أنه » وفي أخرى « إلا أنه » - لم يتعلق
 العدم بالفاعل بحال - وفي نسخة « محال » -
 فبقى أن يقال - وفي نسخة بدون عبارة « أن يقال » - إنه متعلق به من حيث
 إنه حادث .

ولا معنى لكونه حادثاً إلا أنه موجود - وفي نسخة « وجود » - بعد علم
 - وفي نسخة « العدم » -
 والعدم لم يتعلق به .

* * *

[٧٦] - قلت : هذا القول هو من جواب ابن سينا في هذه
 لمسألة عن الفلاسفة ، وهو قول سفسطائي ، فإنه أسقط منه أحد
 ما يقتضيه التقسيم الحاصر - وفي نسخة « الخاص » - .
 وذلك أنه قال :

إن فعل الفاعل لا يخلو :
 أن يتعلق من الحادث بالوجود .
 أو بالعدم السابق له - وفي نسخة « لا » - .
 ومن - وفي نسخة « من » - حيث هو عدم - وفي نسخة
 « معدوم » - .

أو - وفي نسخة « أن » وفي أخرى « أن يتعلق » - بكليهما ؛
 جميعاً .

ومحال - وفي نسخة « والحال » - أن يتعلق بالعدم ؛ فإن الفاعل
 لا يفعل عدماً .

ولذلك - وفي نسخة « وكذلك » - يستحيل أن يتعلق
بكليهما .

فقد بقي أنه إنما يتعلق بالوجود - وفي نسخة « بوجود » -
والإحداث ليس شيئاً غير تعلق الفعل بالوجود .

أعني أن فعل الفاعل إنما - وفي نسخة بدون كلمة « إنما » -
هو إيجاد .

فاستوى في ذلك .

الوجود المسبوق بعدم :

والوجود الغير - وفي نسخة « والوجود غير » وفي أخرى « ووجود
والإحداث ليس شيئاً غير تعلق الغير » - مسبوق - وفي نسخة
« المسبوق » بعدم .

وجه الغلط في هذا القول أن فعل الفاعل لا يتعلق بالوجود
إلا - وفي نسخة بدون كلمة « إلا » - في حال العدم . وهو الوجود
الذى بالقوة .

ولا يتعلق بالوجود الذى بالفعل ، من حيث هو بالفعل ،
ولا بالعدم من حيث هو عدم . بل بالوجود الناقص الذى لحقه
العدم .

ففعل الفاعل لا يتعلق بالعدم ، لأن العدم ليس بفعل .

ولا يتعلق بالوجود الذى لا يقارنه عدم لأن كل - وفي نسخة
بدون كلمة « كل » - ما كان من الوجود على كماله الآخر
- وفي نسخة بدون كلمة « الآخر » - فليس يحتاج :

إلى إيجاد - وفي نسخة « إيجاده » - .

ولا إلى موجد .

والوجود الذى يقارنه عدم لا يوجد إلا فى حال حدوث المحدث .

فلذلك - وفى نسخة « فكذلك » - لا ينفك من هذا الشك إلا أن ينزل أن العالم لم يزل يقترن بوجوده عدم - وفى نسخة « بوجود عدم » - وفى أخرى « بوجود وعدم » - ولا يزال بعد يقترن به - وفى نسخة بدون عبارة « به » - كالحال فى وجود الحركة ، وذلك أنها دائماً تحتاج إلى المحرك .

* * *

والمحققون من الفلاسفة^(١) يعتقدون أن هذه هى حال العالم الأعلى مع البارى سبحانه ، فضلاً عما دون العالم العلوى .

وبهذا تفارق المخلوقات المصنوعات - وفى نسخة « والمصنوعات » - فإن المصنوعات إذا وجدت لا - وفى نسخة بدون كلمة « لا » - يقترن بها عدم تحتاج من أجله إلى فاعل به - وفى نسخة « بها » - يستمر وجودها .

* * *

[٧٧] - قال أبو حامد :

وأما قولكم :

إن الموجود لا يمكن إيجاده :

إن عنيتم به - وفى نسخة بدون عبارة « به » - أنه لا يستأنف له وجود بعد عدم فصحيح .

(١) من هم المحققون من الفلاسفة فى نظر ابن رشد ؟

وإن غنيم به أنه في حال كونه موجوداً ، لا يكون موجداً .

فقد بينا أنه لا — وفي نسخة بدون كلمة « لا » — يكون موجداً — وفي نسخة « موجوداً » — إلا — وفي نسخة بدون كلمة « إلا » — في حال كونه موجوداً ، لا في حال كونه معلوماً .

فإنه إنما يكون الشيء — وفي نسخة بدون كلمة « الشيء » — موجوداً — وفي نسخة « موجداً » — إذا كان الفاعل له — وفي نسخة بدون عبارة « له » — موجداً . ولا يكون الفاعل موجداً له — وفي نسخة بدون عبارة « له » — في حال العدم ، بل في حال وجود الشيء منه .

والإيجاد مقارن :

لكون الفاعل موجداً .

وكون المفعول موجداً .

لأنه ^(١) عبارة عن نسبة الموجد إلى الموجد .

وكل ذلك مع الوجود لا قبله .

فإذن لا إيجاد إلا لموجود ، إن — وفي نسخة « وإن » — كان المراد بالإيجاد النسبة التي بها :

يكون الفاعل موجداً .

والمفعول موجداً .

* * *

قالوا : ولهذا — وفي نسخة « وبهذا » — قضينا بأن — وفي نسخة « أن » — العالم فعل الله — وفي نسخة « لله » — تعالى أزلاً وأبداً .

وما من حال إلا وهو تعالى فاعل له — وفي نسخة « له به » — لأن المرتبط بالفاعل الوجود .

فإن — وفي نسخة « فإذا » — دام الارتباط ، دام الوجود .

(١) أى الإيجاد .

وإن انقطع انقطع .

لا كما تخيلتموه من أن البارئ تعالى ، لو قدر علمه ، لبقى العالم ؛ إذ ظنتم أنه كالبناء مع البناء ؛ فإنه ينعدم ويبقى البناء ؛ فإن بقاء البناء ليس هو - وفي نسخة بدون كلمة « هو » - بالبناء - وفي نسخة « بالباقي » - بل هو باليبوسة المسكة لتركيبه ؛ إذ لو لم يكن فيه قوة ماسكة ، كالماء مثلاً ، لم يتصور بقاء الشكل الحادث بفعل الفاعل فيه .

* * *

[٧٧] - قلت : ولعل العالم بهذه الصفة .

وبالجملة : فلا يصح هذا القول ، وهو أن يكون الإيجاد من الفاعل الموجد ، يتعلق بالموجود ، من جهة ما هو موجود بالفعل ، الذي ليس فيه نقص أصلاً . ولا قوة من القوى .

إلا - وفي نسخة « لا » - أن يتوهم أن جوهر الموجود هو في كونه موجداً ، فإن الموجد المفعول ، لا يكون موجداً - وفي نسخة « موجوداً » - إلا بموجد فاعل .

فإن كان كونه موجداً عن موجد - وفي نسخة « موجداً » - أمراً زائداً على جوهره ، لم يلزم أن يبطل الوجود إذا بطلت هذه النسبة التي بين الموجد الفاعل ، والموجد المفعول .

وإن لم يكن أمراً زائداً ، بل كان جوهره في الإضافة ، أعنى في كونه موجداً ، صح ما - وفي نسخة « موجداً فتح باب » - يقوله ابن سينا .

وهذا لا يصح في العالم ، لأن العالم ليس موجداً في باب الإضافة . وإنما هو موجود في باب الجوهر . والإضافة عارضة له .

ولعل هذا الذي قاله ابن سينا هو صحيح في صور الأجرام

السموية مع ما تدركه من الصور المفارقة للمواد . فإن الفلاسفة يزعمون ذلك : لأنه — وفي نسخة « لا » — قد تبين أن ههنا — وفي نسخة « هنا » — صوراً مفارقة للمواد . وجودها — وفي نسخة « وجودها » — هو تصورها — وفي نسخة « بصورها » — .

وأن العلم إنما غاير المعلوم ههنا ، من قبل أن المعلوم هو في مادة .

* * *

[٧٨] — قال أبو حامد ، مجيباً للفلاسفة :

والجواب أن الفعل يتعلق بالمفعول — وفي نسخة « بالفاعل » —
من حيث حدوثه .

لا من حيث علمه السابق .

ولا من حيث كونه موجوداً فقط .

فإنه لا يتعلق به في ثاني حال الحدوث عندنا ، وهو موجود . بل يتعلق
— وفي نسخة « فيتعلق » — به في حال حدوثه . من حيث إنه حدوث وخروج
من العدم إلى الوجود .

فإن نفي منه معنى الحدوث ، لم يعقل كونه فعلاً . ولا تعلقه — وفي نسخة
« يعقله » — بالفاعل .

* * *

وقولكم : إن كونه حادثاً يرجع إلى كونه مسبوقاً بالعدم .

وكونه مسبوقاً بالعدم ليس من فعل الفاعل وجعل الجاعل .

فهو كذلك . ولكنه — وفي نسخة « لكنه » — شرط في كون الوجود — وفي
نسخة « وجود » — فعل الفاعل ، أعني كونه مسبوقاً بالعدم .

فالوجود الذي ليس مسبوقاً بعدم . بل هو دائم لا يصلح لأن — وفي نسخة
« أن » — يكون فعلاً لفاعل — وفي نسخة « للفاعل » —

وليس كل ما يشترط في كون الفعل فعلاً ، ينبغي أن يكون بفعل الفاعل .
فإن ذات الفاعل وقدرته ، وإرادته ، وعلمه ، شرط في كونه فاعلاً - وفي
نسخة بدون كلمة « فاعلاً » - وليس ذلك من أثر - وفي نسخة « آثار » -
الفاعل - وفي نسخة « المفعول » -

ولكن لا يعقل فعل إلا من - وفي نسخة بدون كلمة « من » - موجود ،
فكان وجود الفاعل - وفي نسخة « فإن كان الفاعل » - شرطاً - وفي نسخة بدون
كلمة « شرطاً » - وإرادته . وقدرته . وعلمه - وفي نسخة بزيادة « شرطاً » -
ليكون فاعلاً . وإن لم يكن من أثر الفاعل .

* * *

[٧٨] - قلت : هذا الكلام كله صحيح : فإن فعل الفاعل
إنما يتعلق بالمفعول من حيث هو متحرك .

والحركة من الوجود - وفي نسخة « بالوجود » - الذي بالقوة ،
إلى الوجود الذي بالفعل ، هي التي - وفي نسخة بدون عبارة « هي
التي » وفي أخرى بدون كلمة « هي » - تسمى حدوثاً .

وكما قال : العدم هو شرط من شروط وجود الحركة عن
المحرك . وليس ما كان شرطاً في فعل الفاعل يلزم ، إذا لم يتعلق به
فعل الفاعل . أن يتعلق بضده . كما ألزم ابن سينا .

لكن الفلاسفة تزعم أن من الموجودات - وفي نسخة « الموجود » -
ما فصولها الجوهرية في الحركة ، كالرياح وغير ذلك .

وإنما - وفي نسخة « و » - السموات وما دونها هي - وفي نسخة
بدون كلمة « هي » - من هذا الجنس من الموجودات التي وجودها
في الحركة .

وإذا كان ذلك كذلك - وفي نسخة بدون عبارة « كذلك » -
فهى في حدوث دائم لم يزل . ولا يزال .

وعلى هذا . فكما أن الموجود الأزلى أحق بالوجود من الغير الأزلى .
كذلك ما كان حدوثه أزلياً . أولى باسم الحادث . مما حدوثه
فى وقت ما .

ولولا كون العالم بهذه - وفى نسخة « بهذا » - الصفة . أعنى
أن جوهره فى الحركة . لم يحتج العالم بعد وجوده إلى البارى
سبحانه . كما لا يحتاج البيت إلى وجود البناء بعد تمامه والفراغ
منه ، إلا - وفى نسخة « وإلا » - لو كان العالم من باب المضاف .
كما رام ابن سينا أن يبينه - وفى نسخة « يشبه » - فى القول المتقدم .
وقد قلنا نحن : إن ما - وفى نسخة « من ما » وفى أخرى « من » -
رام منهم - وفى نسخة « من » - ذلك . هو صادق على صور
الأجرام السماوية .

وإن كان هذا - وفى نسخة بدون كلمة « هذا » - هكذا .
فالعالم مفتقر - وفى نسخة « يفتقر » - إلى حضور الفاعل له - وفى
نسخة بدون عبارة « له » وفى أخرى « الفاعل لا » - فى حال
وجوده . من جهة ما هو فاعل بالوجهين جميعاً . أعنى :
لكون جوهر العالم . كائناً فى الحركة .

وكون - وفى نسخة « وكونه » - صورته التى بها قوامه . ووجوده
من طبيعة المضاف ، لا من طبيعة الكيف . أعنى الهيئات
والمملكات المعدودة فى باب الكيف .

فإن كل ما كانت صورته داخلية فى هذا الجنس . ومعدودة
- وفى نسخة « معدودة » - فيه . فهو إذا وجد . وفرغ وجوده
مستغن عن - فى نسخة « وجوده ممتنعاً فيه » وفى أخرى « وجوده كان
محتاجاً إلى » - الفاعل .

فهذا كله يحل لك هذا الاشتباه ، ويرفع - وفي نسخة « ورفع » - عنك الحيرة التي تنشأ للناس من - وفي نسخة « بين » - هذه الأقاويل المتضادة .

* * *

[٧٩] - قال أبو حامد : مجيباً عن الفلاسفة :

فإن قيل : إن اعترفتم بجواز كون الفعل مع الفاعل غير متأخر عنه ، فيلزم منه أن يكون الفعل :

حادثاً ، إن كان الفاعل حادثاً .

وقديماً إن كان قديماً .

وإن شرطتم أن يتأخر الفعل عن الفاعل بالزمان فهذا - وفي نسخة « فهو » - محال ؛ إذ من حرك - وفي نسخة « يتحرك » وفي أخرى « تحرك » - اليد في قدح ماء ، تحرك الماء مع حركة اليد ، لا قبلها - وفي نسخة « قبله » - ولا بعدها - وفي نسخة « بعده » - إذ لو تحرك بعدها - وفي نسخة « بعده » - لكان اليد مع الماء قبل تنحيه ، في حيز - وفي نسخة « حين » - واحد .

ولو تحرك قبلها - وفي نسخة « قبله » - لانفصل الماء عن اليد ، وهو مع كونه معها - وفي نسخة « معه » - معلوله - وفي نسخة « معلولها » وفي أخرى « معلولا » - وفعل من جهته .

فإن فرضنا اليد قديمة في الماء متحركة ، كانت حركة الماء أيضاً دائمة . وهي مع دوامها معلولة ومفعولة ، ولا يمتنع ذلك بفرض الدوام .
فكذلك نسبة العالم إلى الله تعالى عز وجل .

* * *

[٧٩] - قلت : أما في الحركة مع المحرك ، فصحيح .

وأما في الموجود الساكن مع الموجد له .

أو فيما ليس شأنه أن يسكن أو يتحرك إن فرض موجوداً - وفي نسخة « موجداً » - بهذه الصفة .

فغير صحيح .

فلتكن هذه النسبة إنما - وفي نسخة « إذا » - وجدت بين الفاعل والعالم - وفي نسخة « أو العالم » - من جهة ما هو متحرك .

وأما أن كل موجود يلزم أن يكون فعله مقارناً لوجوده ، فصحيح .

إلا أن يعرض للموجود أمر خارج عن الطبع .

أو عارض من - وفي نسخة « في » - العوارض .

وسواء كان الفعل طبيعياً - وفي نسخة « طبعياً » - .

أو إرادياً .

فانظر كيف وصفت الأشعرية موجوداً قديماً . ومنعوا عليه الفعل - وفي نسخة بدون عبارة « طبعياً ... عليه الفعل » - في وجوده القديم ، ثم أجازوه عليه ، حتى كان وجوده القديم انقسم إلى وجودين قديمين :

ماض .

ومستقبل .

وهذا كله عند الفلاسفة هوس وتخليط .

[٨٠] — قال أبو حامد : مجيباً للفلاسفة في القول المتقدم :

قلنا — وفي نسخة بدون عبارة « قلنا » — : لا نحيل أن يكون الفعل مع الفاعل ، بعد كون الفعل حادثاً ، كحركة الماء ؛ فإنها حادثة عن عدم . فجاز أن يكون فعلاً ، ثم — وفي نسخة بدون كلمة « ثم » — وفي أخرى « فعلاً الماء » — سواء كان متأخراً عن ذات الفاعل ، أو مقارناً له .

وإنما نحيل الفعل القديم ؛ فإن ما ليس حادثاً عن عدم ، فتسميته — وفي نسخة « فنسميه » — فعلاً ، مجاز مجرد لا حقيقة له .

وأما المعلول مع العلة فيجوز :

أن يكونا حادثين .

وأن يكونا قديمين .

كما يقال : إن العلم القديم — وفي نسخة « العلة القديمة » — علة لكون القديم عالماً ، ولا كلام — وفي نسخة « الكلام » — فيه .

وإنما الكلام فيما يسمى (فعلاً) .

ومعلول — وفي نسخة « وتعلق » — العلة لا يسمى [فعل العلة] إلا مجازاً .

بل — وفي نسخة « بل ما » — يسمى فعلاً بشرط — وفي نسخة « فشرطه » — أن يكون حادثاً عن عدم .

فإن تجوز متجاوز بتسمية القديم الدائم الوجود ، فعلاً لغيره ، كان متجاوزاً في الاستعارة .

وقولكم : لو قلرنا حركة الماء — وفي نسخة « الإصبع » — مع الإصبع ، قديمة — وفي نسخة « قديماً » — دائماً — وفي نسخة « دائماً » — لم تخرج حركة الماء عن كونها — وفي نسخة « كونه » — فعلاً .

تلبس ؛ لأن الإصبع — وفي نسخة « الإصباح » — لا فعل له ، وإنما الفاعل ذو الإصبع ، وهو المرید — وفي نسخة « الموجد » — ولو قلرناه — وفي نسخة « قلر » — وفي أخرى « قلرنا » — قديماً ، لكانت حركة الإصبع — وفي نسخة

« الإصباح » - فعلا له - وفي نسخة بلون عبارة « له » - من حيث إن كل جزء من الحركة ، فحادث عن - وفي نسخة « من » - عدم .
فهذا الاعتبار كان فعلا .

وأما حركة الماء ، فقد لا نقول : إنه من فعله . بل هو من فعل الله .
وعلى - وفي نسخة « على » - أى وجه - وفي نسخة « جهة » - كان ، فكونا فعلا من حيث إنه حادث ، إلا أنه - وفي نسخة « لأنه » - دائم الحدوث . وهو فعل من حيث إنه حادث .

ثم قال مجيباً عن الفلاسفة :

فإن قيل : فإن - وفي نسخة « فإذا » وفي أخرى « فقد » - اعترفتم بأن :
نسبة الفعل إلى الفاعل . من حيث إنه موجود .
كنسبة المعلول إلى العلة .

ثم سلمتم تصور الدوام في نسبة العلة .

فنحن لا نعني بكون العالم فعلا ، إلا كونه معلولاً ، دائم النسبة إلى الله تعالى
فإن لم تسموا هذا فعلا ، فلا مضايقة في الأسماء - وفي نسخة « التسميات » -
بعد ظهور المعاني - وفي نسخة « المعنى » -

قلنا : ولا غرض - وفي نسخة بزيادة « لنا » - من هذه المسألة إلا بيان أنكم
تتجملون بهذه الأسماء من غير تحقيق .

وأن الله تعالى عندكم ليس فاعلا تحقيقاً .

ولا العالم فعله تحقيقاً :

وأن اطلاق هذا الاسم - وفي نسخة بلون كلمة « الاسم » - مجاز منكم ،
لا تحقيق له .

وقد ظهر هذا .

[٨٠] — قلت : هذا القول يضع فيه أن الفلاسفة قد سلموا له أنهم إنما يعنون :
بأن الله فاعل .

وأنه — وفي نسخة « أنه » وفي أخرى « بأنه » — علة له فقط .

وأن — وفي نسخة « فإن » — العلة مع المعلول .

وهذا انصراف منهم عن قولهم الأول ؛ لأن المعلول إنما يلزم عن العلة التي هي علة له ، على طريق الصورة . أو — وفي نسخة « و — على طريق الغاية .

وأما المعلول فليس يلزم عن العلة التي هي علة فاعلة ، بل قد توجد العلة الفاعلة — وفي نسخة « الفاعلية » — ولا يوجد المعلول .

فكان أبو حامد — وفي نسخة « أبا حامد » — كالوكيل الذي نقر — وفي نسخة « يقرأ » — على موكله ، بما لم يأذن له فيه ^(١) .

* * *

بل الفلاسفة ترى أن العالم له فاعل ، لم يزل فاعلاً ، ولا يزال ، أي لم يزل مخرجاً له من العدم إلى الوجود ، ولا يزال مخرجاً .

* * *

وقد كانت هذه المسألة قديماً دارت بين .

آل أرسطوطاليس .

وآل أفلاطون .

(١) ابن رشد يهيم النزاع بأنه يقول عن الفلاسفة ما لم يقولوه .

وذلك أن أفلاطون لما قال بحدوث^(١) العالم لم يكن في قوله شك في — وفي نسخة بدون كلمة « في » — أنه — وفي نسخة « أنه إن » — يضع للعالم صانعاً فاعلاً .

وأما أرسطوطاليس . فلما وضع أنه قديم شكك — وفي نسخة « شك » — عليه أصحاب أفلاطون بمثل هذا الشك . وقالوا :

إنه لا يرى أن للعالم صانعاً . فاحتاج أصحاب أرسطو أن يجيبوا عنه — وفي نسخة « فيه » — بأجوبة تقتضي أن أرسطو يرى أن للعالم صانعاً فاعلاً .

وهذا يبين على الحقيقة في موضعه^(٢) .

* * *

والأصل فيه هو أن الحركة عندهم في الأجرام السماوية . بها يتقوم وجودها . فمعطى الحركة هو فاعل للحركة — وفي نسخة « الحركة » — حقيقة .

وإذا كانت الأجرام السماوية لا يتم وجودها إلا بالحركة . فمعطى الحركة هو فاعل الأجرام السماوية .

* * *

(١) لعل هذا ما يسمونه بالحدوث الناق للعالم . وهذا التأويل في رأى أفلاطون هو الذى جعل الفزائى يقول في التباث :

[وحكى عن أفلاطون أنه قال : العالم مكون ومحدث . ثم منهم من أول كلامه . وأبى أن يكون حدوث الهمام معتقداً له] .

نعم إن ابن رشد متأخر عن الفزائى ، ولكن هذا التأويل في كلام أفلاطون . ثم يكن ابن رشد أول من قال به .

(٢) هي هذه الإحالة لأن الكتاب من كتب العامة . لا من كتب الخاصة ؟ أو لأن الدخول فيه يقتضى الإطالة المفوتة للغرض ؟

وأيضاً قد - وفي نسخة بدون كلمة « قد » - تبين - وفي نسخة « بين » - عندهم ، أنه معطى الوجدانية التي بها صار العالم واحداً .

ومعطى الوجدانية التي هي شرط - وفي نسخة « شرطاً » - في وجود الشيء المركب هو - وفي نسخة « وهو » - معطى وجود الأجزاء التي وقع منها التركيب ؛ لأن التركيب هو علة لها على ما تبين .

وهذه هي - وفي نسخة بدون كلمة « هي » - حال المبدأ الأول سبحانه مع العالم كله - وفي نسخة « كلهم » - .

وأما قولهم : إن الفعل حادث فصحيح ، لأنه حركة .

ولأنما معنى القدم - وفي نسخة « العدم » - فيه أنه لا أول له ولا آخر ؛ ولذلك ليس يعنون بقولهم :

إن العالم قديم .

أنه متقوم - وفي نسخة « متقدم » - بأشياء قديمة ؛ لكونها حركة .

وهذا هو الذي لما لم - وفي نسخة بدون كلمة « لم » - تفهمه الأشعرية ، عسر عليهم أن يقولوا : إن الله قديم ، وأن العالم قديم .

ولذلك كان اسم الحدوث الدائم أحق به من اسم القدم .

[٨١] — قال أبو حامد — وفي نسخة بدون عبارة « قال أبو حامد » — :

الوجه الثالث

في

استحالة كون العالم فعلاً لله تعالى

على أصلهم

بشرط — وفي نسخة « لشرط » — مشترك — وفي نسخة « مشترك » — بين
الفاعل والفعل . وهو أنهم قالوا :

لا يصدر من الواحد إلا شيء واحد .

والمبدأ واحد من كل وجه .

والعالم مركب من مختلفات ، فلا يتصور أن يكون فعلاً لله تعالى بموجب أصلهم .

* * *

[٨١] — قلت : أما إذا سلم هذا الأصل والتزم . فيعسر
الجواب عنه . لكنه شيء لم يقله — وفي نسخة « لا يقوله » — إلا
المتأخرة من فلاسفة الإسلام .

* * *

[٨٢] — ثم قال مجيباً عن الفلاسفة :

فإن قيل : العالم بجملة ليس صادراً من الله تعالى بغير واسطة ، بل الصادر
منه — وفي نسخة « عنه » — تعالى موجود واحد ، وهو — وفي نسخة « هو » —
أول المخلوقات . وهو عقل مجرد ، أي هو جوهر قائم بنفسه . غير متحير ، يعرف
نفسه ويعرف مبدأه . ويعبر عنه في لسان الشرع بـ (الملك)

ثم منه يصدر الثالث — وفي نسخة « ثالث » —

ومن الثالث رابع .

وتكثر الموجودات بالتوسط .

فإن اختلاف الفعل — وفي نسخة « الموجود » — وكثرته :

إما أن يكون لاختلاف القوى الفاعلة : كما أنا نفعل بقوة الشهوة . خلاف
ما نفعل بقوة الغضب .

وإما أن يكون لاختلاف المواد ، كما أن الشمس تبيض الثوب المغسول ، وتسود
وجه الإنسان ، وتذيب بعض الجواهر ، وتصلب بعضها .

وإما لاختلاف الآلات ، كالنجار الواحد ينشر بالمنشار ، وينحت بالقلوم .
ويثقب بالثقب .

وإما أن تكون كثرة الفعل بالتوسط ، بأن يفعل واحداً . ثم ذلك الفعل يفعل
غيره ، فيكثر الفعل .

• • •

وهذه الأقسام كلها محال في المبدأ الأول ؛ إذ ليس في ذاته اختلاف . ولا
— وفي نسخة « ولا في » وفي أخرى « ولا فيه » — اثنيية ، ولا — وفي نسخة
« لا » — كثرة كما سيأتي في أدلة التوحيد .

ولا ثم — وفي نسخة « ثمث » — اختلاف مواد .

فإن الكلام في المعلول الأول الذي — وفي نسخة « والذي » هو — وفي نسخة
« هي » — المادة الأولى مثلاً — وفي نسخة « صادر عن الأول » بدل « المادة الأولى
مثلاً » وفي أخرى « المادة الأولى مثلاً هو صادر عن الأول » —

ولا ثم — وفي نسخة « ثمث » — اختلاف آلة ؛ إذ — وفي نسخة بلون كلمة .
« إذ » — لا موجود مع الله تعالى في رتبته — وفي نسخة « في مرتبته » وفي أخرى
بلون العبارتين —

فالكلام في حلول الآلة الأولى .

فلم يبق إلا أن تكون الكثرة في العالم صادرة — وفي نسخة « صادراً » وفي أخرى
« صادر » — من الله تعالى : بطريق التوسط . كما سبق .

[٨٢] — قلت : حاصل هذا الكلام أن الأول إذا — وفي نسخة « إذ » — كان بسيطاً واحداً لا يصدر عنه إلا واحد . وإنما يختلف فعل الفاعل ويكثر :

إما من قبل المواد ، ولا مواد معه .

أو من قبل الآلة ، ولا آلة — وفي نسخة « والآلة » « وفي أخرى » « ولا الآلة » — معه — وفي نسخة بزيادة « لا موجود مع الله في رتبته » — .

فلم يبق إلا أن يكون من قبل المتوسط بأن يصدر عنه أولاً واحد .

وعن ذلك الواحد واحد — وفي نسخة بدون عبارة « وعن ذلك الواحد واحد » — فتوجد الكثرة — وفي نسخة « للكثرة » — .

* * *

[٨٣] — ثم قال راداً — وفي نسخة « ردّاً » — عليهم :

قلنا : فيلزم من — وفي نسخة « عن » — هذا أن لا يكون في العالم شيء — وفي نسخة « ولا شيء » « وفي أخرى » « إلا شيء » — واحد مركب — وفي نسخة « مركباً » — من أفراد ، بل تكون الموجودات كلها آحاداً .

وكل واحد معلول لواحد آخر فوقه ، وعلة لآخر — وفي نسخة « الأخرى » — تحته — وفي نسخة بدون عبارة « وعلة لآخر تحته » —

إلى أن ينتهي إلى معلول لا معلول له ، كما انتهى — وفي نسخة « ينتهي » — في جهة التصاعد — وفي نسخة « التصعد » — إلى علة لا علة لها — وفي نسخة « له » — وليس كذلك ؛ فإن الجسم عندهم مركب — وفي نسخة بدون كلمة « مركب » — من صورة وهيولى ، وقد صار باجتماعهما — وفي نسخة « باجتماعها » — شيئاً واحداً

والإنسان - وفي نسخة « إذ الإنسان » - مركب من جسم ونفس وليس - وفي نسخة « ليس » - وجود أحدهما من الآخر ، بل وجودهما جميعاً من علة - وفي نسخة « بعلة » وفي أخرى « لعل » - أخرى .

والفلك عندهم كذلك ؛ فإنه جرم ذو نفس ، لم تحدث النفس بالجرم . ولا الجرم بالنفس ، بل كلاهما صادران - وفي نسخة « صلرا » وفي أخرى « صلر » - من - وفي نسخة « عن » - علة سواهما .

فكيف وجدت هذه المركبات ؟

أمن - وفي نسخة « من » وفي أخرى « إما من » - علة واحدة ؟ فيبطل قولهم : لا يصدر من الواحد إلا واحد .

أو من علة مركبة ؟ فيتوجه - وفي نسخة « ويتوجه » - السؤال في تلك - وفي نسخة « في تركيب » - العلة إلى - وفي نسخة « إلا » - أن يلتقي بالضرورة مركب وبسيط - وفي نسخة « ببسيط » -

فإن المبدأ بسيط ، وفي الآخر - وفي نسخة « الأواخر » - تركيب . ولا يتصور ذلك إلا بالالتقاء - وفي نسخة « بالتقاء » - .

وحيث يقع الالتقاء - وفي نسخة « التقاء » - يبطل قولهم :

إن الواحد لا يصدر منه - وفي نسخة « عنه » - إلا واحد .

[٨٣] - قلت : هذا لازم لهم ، إذا وضعوا الفاعل الأول ، كالفاعل البسيط الذي في الشاهد .

أعني أن تكون الموجودات كلها بسيطة .

لكن هذا إنما يلزم من جعل هذا الطلب - وفي نسخة « المطلب » - عاماً في جميع الموجودات .

وأما من قسم الموجود إلى - وفي نسخة « الموجودات إلى » وفي أخرى بدون هذه العبارة : -

الموجود المفارق .

والموجود الميولاني المحسوس .

فإنه جعل المبادئ التي يرتقى إليها الموجود المحسوس غير
المبادئ التي يرتقى إليها الموجود المعقول .

فجعل مبادئ الموجودات المحسوسة :

المادة والصورة .

وجعل بعضها لبعض فاعلات . إلى أن يرتقى إلى الجرم السماوي .

وجعل الجواهر المعقولة ترتقى إلى مبدأ أول . هو لها مبدأ على جهة .

تشبه - وفي نسخة « تشبيه » - الصورة - وفي نسخة
« والصورة » - .

وتشبه - وفي نسخة « وتشبيه » وفي أخرى « وشبه » - الغاية
- وفي نسخة بدون عبارة « وتشبه الغاية » - .

وتشبه - وفي نسخة « وتشبيه » وفي أخرى « وشبه » - الفاعل .

وذلك كله مبين في كتبهم .

فتأتى - وفي نسخة « فبأى » وفي أخرى « فبأى » - المقدمة
مشتركة .

فليس تلزمهم هذه الشكوك .

وهذا هو - وفي نسخة بدون كلمة « هو » - مذهب أرسطو .

* * *

وهذه القضية القائلة :

إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد .

هي قضية اتفق عليها القدماء - وفي نسخة بزيادة « من الفلاسفة » - حين كانوا يفحصون عن المبدأ الأول للعالم بالفحص الجدى - وفي نسخة « الجزئى » - وهم يظنون - وفي نسخة « يظنون » - الفحص البرهانى .

فاستقر رأى - وفي نسخة « باستقراء » - الجميع منهم على :
أن المبدأ واحد للجميع .

وأن الواحد يجب أن لا يصدر عنه إلا واحد .
فلما استقر عندهم هذان الأصلان طلبوا من أين جاءت الكثرة .
وذلك بعد أن بطل عندهم الرأى الأقدم من هذا . وهو :
أن المبادئ الأول اثنان :

أحدهما : للخير .

والآخر : للشر .

وذلك أنه لا يمكن عندهم أن تكون مبادئ الأضداد واحدة .
ورأوا أن المتضادة العامة التى تعم جميع الأضداد . هى
الخير والشر . فظنوا أنه يجب أن تكون المبادئ اثنين .
فلما تأمل القدماء الموجودات . ورأوا أنها كلها تؤم غاية
واحدة . وهو النظام الموجود فى العالم .

كالنظام الموجود . فى العسكر من قبل قائد العسكر .

والنظام الموجود فى - وفي نسخة بدون عبارة « العالم كالنظام ...
الموجود فى » - المدن ، من قبل مدبرى المدن .

اعتقدوا أن العالم يجب أن يكون بهذه الصفة .

وهذا هو معنى قوله سبحانه :

[لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا] .

واعتقدوا لمكان وجود الخير في كل موجود ، أن الشر حادث بالعرض ، مثل العقوبات التي يضعها مدبرو المدن الفاضلون ، فإنها شرور وضعت من أجل - وفي نسخة « من أهل » - الخير ، لا على القصد الأول .

وذلك أن ههنا من الخيرات خيرات ليس يمكن أن توجد إلا أن - وفي نسخة « إلا » - يشوبها شر - وفي نسخة « شيء » - كالحال في وجود الإنسان الذي هو مركب من :

نفس ناطقة .

ونفس بهيمية .

فكان الحكمة اقتضت عندهم .

أن يوجد الخير الكثير .

وإن كان يشوبه شر يسير .

لأن وجود الخير الكثير مع الشر اليسير ، أثر من عدم الخير

الكثير لمكان الشر اليسير .

* * *

فلما تقرر بالآخرة عندهم أن المبدأ الأول يجب أن يكون واحداً .

ووقع هذا الشك في الواحد ،

جاوبوا - وفي نسخة « أجابوا » وفي أخرى « وجابوا » - فيه
- وفي نسخة « به » - بأجوبة ثلاثة :

فبعضهم زعم أن الكثرة إنما جاءت من قبل الهيولى ، وهو
[أنكساغورس] - وفي نسخة « فيثاغورس » - وآله - وفي نسخة
بدون عبارة « وآله » - .

وبعضهم زعم أن الكثرة إنما - وفي نسخة بدون كلمة « إنما » -
جاءت من قبل كثرة الآلات .

وبعضهم زعم أن الكثرة إنما - وفي نسخة بدون كلمة « إنما » -
جاءت من قبل المتوسطات .

وأول من وضع هذا . أفلاطون . وهو أقنعها رأياً ، لأن
السؤال يأتي في الجوابين الآخرين . وهو :

من أين جاءت كثرة المواد ؟ وكثرة الآلات ؟

فمن اعترف بهذه المقدمة . فالشك مشترك بينهم .

والكلام في الوجه الذي به لزم الكثرة عن - وفي نسخة
« من » - الواحد . لازم لها - وفي نسخة « له » - .

أعني فيمن - وفي نسخة « لمن » - اعترف :

أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد .

وأما المشهور اليوم . فهو ضد هذا . وهو أن الواحد الأول :

صدر عنه صدوراً - وفي نسخة « صدور » - أولاً - وفي نسخة
« أول » - جميع الموجودات المتغيرة .

فالكلام في هذا الوقت . مع أهل هذا الزمان . إنما هو في
هذه المقدمة .

وأما ما اعترض - وفي نسخة « اعترضه » - به أبو حامد . على المشائين . فليس يلزمهم . وهو أنه :

إن كانت - وفي نسخة « كان » - الكثرة لاحقة من جهة المتوسطات . فليس يلزم عن ذلك إلا كثرة بسيطة - وفي نسخة « بسيط » - كل واحد منها مركب من كثرة .

فإن الفلاسفة يرون أن ههنا كثرة بهاتين الجهتين :

كثرة - وفي نسخة بدون كلمة « كثرة » - لأمر - وفي نسخة « بأمر » - بسيطة ، وهي الموجودات البسيطة التي ليست في هيولى . وأن هذه - وفي نسخة « هؤلاء » - بعضها أسباب لبعض . وترتقى - وفي نسخة « ترتقى » - كلها إلى سبب واحد . هو من جنسها . وهو أول في ذلك الجنس .

وأن كثرة الأجرام السماوية إنما جاءت عن كثرة هذه المبادئ وأن الكثرة التي دون الأجرام السماوية . إنما جاءت من قبل الهيولى والصورة . والأجرام - وفي نسخة « أو الأجرام » - السماوية . فلم يلزمهم شيء من هذا الشك .

فالأجرام السماوية متحركة أولا ، من المحركين لها . الذين ليس هم في مادة أصلا .

وصورها ، أعني الأجرام السماوية ، مستفادة من أولئك المحركين . وصورها دون الأجرام السماوية ، مستفادة - وفي نسخة بدون عبارة - « من أولئك . . . مستفادة » - من الأجرام السماوية . وبعضها من بعض سواء - وفي نسخة « وسواء » .

كانت صور الأجسام البسائط التي في المادة الأولى الغير - وفي نسخة « غير » - كائنة ولا فاسدة .

أو صوراً لأجسام مركبة - وفي نسخة « المركبة » - من
الأجسام البسيطة - وفي نسخة « منها » -

وأن التركيب في هذه هو من قبل - وفي نسخة « من قبيل »
الأجرام السماوية .

هذا هو اعتقادهم في النظام الذي ههنا .

وأما الأشياء التي حركتهم . أعنى الفلاسفة . لهذا الاعتقاد ،
فليس يمكن أن تبين - وفي نسخة « تبين » - ههنا . إذ كان
بنوه - وفي نسخة « بينوه » - على أصول ومقدمات كثيرة تبين في
صنائع كثيرة . وبصنائع كثيرة - وفي نسخة « وطبائع كثيرة » وفي
أخرى بدون العبارتين - بعضها مرتب على بعض .

• • •

وأما الفلاسفة من أهل الإسلام . كأبي نصر . وابن سينا .
فلما سلموا - وفي نسخة « تسلموا » - لخصوصهم :

أن الفاعل في الغائب . كالفاعل في الشاهد .

وأن الفاعل الواحد . لا يكون منه إلا - وفي نسخة « لا » -
مفعول واحد .

وكان - وفي نسخة « ولما كان » - الأول عند الجميع واحداً
بسيطاً .

عسر عليهم كيفية وجود الكثرة عنه . حتى اضطرهم الأمر أن
لم - وفي نسخة « لا » - يجعلوا الأول هو المحرك - وفي نسخة
« محرك » - الحركة اليومية .

بل قالوا :

إن الأول هو موجود بسيط . صدر عنه :

محرك الفلك الأعظم .

وصدر عن محرك الفلك الأعظم ، الفلك الأعظم .

ومحرك الفلك الثانى الذى تحت الأعظم ، إذ كان هذا المحرك مركباً .

من ما - وفى نسخة « من كونه » - يعقل من - وفى نسخة « يفعل من » وفى أخرى « يعقل » - الأول .

وما يعقل من - وفى نسخة « وما يفعل من » وفى أخرى « ويعقل » - ذاته .

وهذا خطأ^(١) على - وفى نسخة « عن » - أصولهم :

لأن العاقل والمعقول - وفى نسخة « الفاعل والمفعول » - هو شىء واحد فى العقل الإنسانى ، فضلاً عن العقول المفارقة .

* * *

وهذا كله ليس يلزم قول أرسطو ؛ فإن الفاعل الواحد الذى وجد فى الشاهد يصدر - وفى نسخة « صدر » - عنه فعل واحد ، ليس يقال - وفى نسخة « يقال له » - مع الفاعل الأول إلا باشتراك الاسم .

وذلك أن الفاعل الأول الذى فى الغائب ، فاعل مطلق .

والذى فى الشاهد ، فاعل مقيد .

والفاعل - وفى نسخة « والفعل » - المطلق ليس - وفى نسخة « لا » - يصدر عنه إلا فعل مطلق .

والفعل المطلق ليس يختص بمفعول دون مفعول .

* * *

(١) ابن رشد يخطئ ابن سينا .

وبهذا استدل أرسطوطاليس على أن الفاعل للمعقولات
 - وفي نسخة « للمفعولات » وفي أخرى « للمعقولات » - الإنسانية ،
 عقل متبرئ - وفي نسخة « مبتدئ » - عن المادة ، أى من كونه
 - وفي نسخة « كون » - يعقل كل شىء .

وكذلك استدل على العقل المنفعل : أنه لا كائن ولا فاسد ،
 من قبل أنه يعقل - وفي نسخة « يقبل » - كل شىء .

~ * ~

والجواب فى هذا على مذهب الحكيم أن الأشياء التى لا يصح
 وجودها إلا بارتباط بعضها مع بعض . مثل :
 ارتباط المادة مع الصورة .

وارتباط أجزاء العالم البسيطة - وفي نسخة « البسيط » - بعضها
 مع بعض ؛ فإن وجودها تابع لارتباطها .

وإذا كان ذلك كذلك - وفي نسخة بدون عبارة « كذلك » -
 فمعطى الرباط هو معطى الوجود .

وإذا كان كل مرتبط بمعنى فيه واحد .

والواحد الذى به يرتبط إنما يلزم عن - وفي نسخة « من » -
 واحد هو معه قائم بذاته .

فواجب أن يكون ههنا واحد مفرد قائم بذاته .

وواجب أن يكون هذا الواحد إنما يعطى معنى واحداً بذاته .

وهذه الوحدة - وفي نسخة « الوجوه » - تتنوع على الموجودات
 بحسب طبائعها .

ويحصل عن تلك الوحدة المعطاة - وفي نسخة « والمعطاة » -

فى موجود موجود . وجود ذلك الموجود - وفي نسخة بزيادة « الذى

يوحده . وهو به واحد » - .

وتترقى كلها إلى الوحدة الأولى . كما تحصل الحرارة التي
في موجود موجود . من الأشياء الحارة . عن الحار الأول - وفي
نسخة بدون كلمة « الأول » وفي أخرى « أول » - الذي هو النار .
وتترقى بها .

* * *

وبهذا جمع أرسطو . بين .

للوجود المحسوس .

والوجود المعقول .

وقال :

إن العالم واحد . صدر عن واحد .

وإن الواحد هو سبب الوحدة . من جهة . وسبب الكثرة من
جهة .

ولما لم يكن من قبله - وفي نسخة « ولما تمكن من قبله » - وقف
على هذا . ولعسر - وفي نسخة « وتعسر » - هذا المعنى لم يفهمه
- وفي نسخة « يكشفه » - كثير ممن - وفي نسخة « مما » - جاء بعده .
كما ذكرنا - وفي نسخة « ذكرناه » - .

وإذا كان ذلك كذلك . فيبين أن ههنا موجوداً واحداً
تفيض منه قوة واحدة . بها توجد جميع الموجودات .

ولأنها - وفي نسخة « وحدتها » - كثيرة - وفي نسخة « كثرة »
وفي أخرى « وكثرتها » - .

فإذن - وفي نسخة « فإذا صدر » - عن الواحد بما - وفي نسخة « ما » - هو واحد واجب - وفي نسخة « وجب » - أن توجد الكثرة أو تصدر الكثرة ، أو كيفما شئت أن - وفي نسخة « شئت ما » - تقول .

وهذا معنى قوله :

وذلك بخلاف ما ظن من قال :

إن الواحد يصدر - وفي نسخة « لا يصدر » - عنه واحد .

* * *

فانظر هذا الغلط . ما أكثره على الحكماء ؟ فعليك أن تتبين قولهم هذا .

هل هو برهان ؟ أم لا ؟

أعني في كتب القدماء . لافي - وفي نسخة بدون كلمة « في » - كتب ابن سينا وغيره - وفي نسخة « أو غيره » - الذين غيروا مذهب القوم في العلم الإلهي ، حتى صار ظنياً^(١) .

* * *

[٨٤] - قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة :

فإن قيل : إذا - وفي نسخة « فإذا » - عرف مذهبنا ، اندفع الإشكال ؛ فإن الموجودات تنقسم :

إلى ما هي في محل - وفي نسخة « محال » - كالأعراض والصور .

وإلى ما - وفي نسخة بزيادة « هي » - ليست في محل - وفي نسخة « محال » -

وهذا ينقسم - وفي نسخة « وهذه تنقسم » -

(١) يَبهم ابن رشد ، ابن سينا وشيعته هذا الاتهام الخطير ؛ بأنهم غيروا مذهب القوم في العلم الإلهي ، حتى صار ظنياً .

- إلى ما هي — وفي نسخة بدون عبارة « في محل كالأعراض . . . إلى ما هي » —
 محل — وفي نسخة « محال » — لغيرها ، كالأجسام .
- وإلى ما هي ليست — وفي نسخة « ما ليست » — بمحل — وفي نسخة « بمحال » —
 كالموجودات التي هي جواهر قائمة بأنفسها ، وهي تنقسم :
 إلى ما يؤثر في الأجسام ، ونسميها نفوساً .
 وإلى ما لا يؤثر في الأجسام ، بل في النفوس ، ونسميها عقولاً مجردة .
- فأما — وفي نسخة « أما » — الموجودات التي تحل في المحل — وفي نسخة
 « المحال » — كالأعراض ، فهي حادثة ، ولها علل حادثة ، وتنتهي إلى مبدأ :
 هو حادث من وجه .
 دائم من وجه .
- وهي الحركة الدورية ، وليس الكلام فيها .
 وإنما الكلام في الأصول القائمة بأنفسها ، لا في محل — وفي نسخة « محال » —
 وهي ثلاثة — وفي نسخة « ثلاثة أقسام » — :
 أجسام : وهي أحسها .
- وعقول مجردة : وهي التي — وفي نسخة بدون عبارة « مجردة » ، وهي التي « —
 — لا تعلق لها — وفي نسخة « لا تعلق » — بالأجسام
- لا — وفي نسخة « إلا » — بالعلاقة الفعلية .
- ولا — وفي نسخة « و » وفي أخرى « لا » — بالانطباع فيها ، وهي أشرفها .
 ونفوس : وهي أوسطها ؛ فإنها تعلق بالأجسام نوعاً من التعلق ، وهو التأثير
 والفعل فيها .
- فهي متوسطة في الشرف ؛
 فإنها تتأثر من العقول .
 وتؤثر في الأجسام .
 ثم الأجسام عشرة :
 تسع سموات — وفي نسخة « سماوية » —

والعاشر — وفي نسخة « والعاشر » — المادة التي هي حشو مقعر — وفي نسخة بليون كلمة « مقعر » — فلك القمر .

* * *

والسموات التسع ، حيوانات ، لها أجرام ونفوس ، ولها ترتيب في الوجود كما نذكره .

وهو أن المبدأ الأول فاض من وجوده العقل الأول . وهو موجود قائم بنفسه ، ليس بجسم ، ولا منطبق في جسم ، يعرف نفسه ، ويعرف مبدأه .

وقد سميناه [العقل الأول] ولا مشاحة في الأسامي — وفي نسخة « الأسماء » — سمي [ملكيًا] أو [عقلا] أو ما أريد .

ويلزم عن — وفي نسخة « من » — وجوده ثلاثة أمور :
عقل ،

ونفس الفلك الأقصى ، وهي السماء التاسعة — وفي نسخة « التسعة » —

وجرم الفلك الأقصى — وفي نسخة « الفلك الأول » —

ثم لزم من العقل الثاني :

عقل ثالث .

ونفس فلك الكواكب .

وجرمه .

ثم لزم من العقل الثالث :

عقل رابع .

ونفس فلك زحل .

وجرمه .

ولزم من العقل الرابع :

عقل خامس .

ونفس فلك المشترى .

وجرمه — وفي نسخة بدون عبارة « ثم لزوم من العقل الثانى . . . وجرمه » وفي أخرى بدون عبارة « ولزوم من العقل الرابع . . . وجرمه » — وهكذا ، حتى انتهى إلى العقل — وفي نسخة بدون كلمة «العقل» — الذى لزوم منه عقل ونفس فلك القمر وجرمه .

والعقل الأخير — وفي نسخة « والعقل العاشر . وهو الأخير » — هو — وفي نسخة بدون كلمة « هو » وفي أخرى « وهو » — الذى يسمى العقل الفعال .
ثم لزوم — وفي نسخة « ولزوم » — حشو فلك القمر . وهى المادة القابلة للكون والنفساد ، من العقل الفعال . وطبائع الأفلاك — وفي نسخة « الأفعال » —
ثم إن المواد تمتزج بسبب حركات الأفلاك والكواكب — وفي نسخة « حركات الكواكب » — امتزاجات مختلفة . تحصل منها المعادن ، والنبات ، والحيوان . ولا يلزم أن يلزم من كل عقل ، عقل ، إلى غير نهاية ؛ لأن هذه العقول مختلفة الأنواع . فما ثبت لواحد لا يلزم للآخر — وفي نسخة « الآخر » —

* * *

فخرج منه أن العقول ، بعد المبدأ الأول — وفي نسخة بدون كلمة « الأول » — عشرة .
والأفلاك تسعة .

ومجموع هذه المبادئ الشريفة بعد الأول : تسعة عشر .

* * *

وحصل منه أن تحت كل عقل من العقول الأول ثلاثة أشياء :
عقل .

ونفس فلك .

وجرمه .

فلا بد وأن يكون فى مبدئه تثليث لا محالة .

ولا يتصور كثرة في المعلول — وفي نسخة « المعلوم » — الأول ؛ إلا من وجه واحد ، وهو أنه :

يعقل مبدأه .

ويعقل نفسه .

وهو باعتبار ذاته ، ممكن الوجود ؛ لأن وجوب وجوده بغيره ، لا بنفسه ، وهذه معان ثلاثة مختلفة .

فالأشرف — وفي نسخة « والأشرف » — من المعلولات الثلاثة ينبغي أن يتسبب إلى الأشرف من هذه المعاني .

فيصدر منه العقل ، من حيث إنه يعقل مبدأه .

ويصدر نفس الفلك من حيث إنه يعقل نفسه .

ويصدر جرم الفلك من حيث إنه ممكن الوجود بذاته .

• • •

فيبقى — وفي نسخة « فينبغي » — أن يقال :

هذا التثليث من أين حصل في المعلول الأول — وفي نسخة بلون كلمة « الأول » — ومبدؤه واحد ؟

فنقول : لم يصدر من المبدأ الأول إلا واحد ، وهو ذات هذا العقل الذي به يعقل نفسه .

ولزمه ، ضرورة ، لا من جهة المبدأ ، أن عقل المبدأ ، وهو في ذاته ممكن الوجود .

وليس له الإمكان من المبدأ الأول ، بل هو لذاته .

ونحن لا نبعد أن يوجد من الواحد واحد ، يلزم — وفي نسخة « ويلزم » — ذلك المعلول — وفي نسخة بزيادة « الواحد » — لا من جهة المبدأ — وفي نسخة بزيادة « بل من جهته » وفي أخرى بزيادة « بل من » — أمور ضرورية ، إضافية ، أو غير إضافية ، فيحصل بسببه كثرة ، ويصير بذلك مبدأ وجود الكثرة .

فعلى هذا الوجه يمكن أن يلتقى المركب بالبسيط ؛ إذ لا بد من الالتقاء ،
ولا يمكن إلا كذلك .
فهو الذى يجب الحكم به .
فهذا هو القول فى تفهم مذهبهم .

* * *

[٨٤] - قلت: هذا كله تخرص على الفلاسفة (١) ، من ابن
سينا وأبى نصر ، وغيره .
ومذهب القوم القديم هو :
أن ههنا مبادئ . هى الأجرام - وفى نسخة « للأجرام » -
الساوية .

ومبادئ الأجرام السماوية مزجودات - وفى نسخة بدون
كلمة « موجودات » - مفارقة للمواد . هى الحركة للأجرام السماوية
- وفى نسخة بدون عبارة « ومبادئ الأجرام... للأجرام السماوية » -
والأجرام السماوية تتحرك إليها على جهة :
الطاعة لها - وفى نسخة بدون عبارة « لها » - .
والحبة فيها - وفى نسخة « لها » - .
والامثال لأمرها إياها بالحركة - وفى نسخة « والحبة » - .
والفهم عنها .

وإنها إنما خلقت من أجل الحركة .

* * *

(١) ابن رشد يتهم ابن سينا والفارابى ، بعدم فهم مذاهب قدماء الفلاسفة .

وذلك أنه لما صح أن المبادئ التي تحرك الأجرام السماوية
 هن مفارقة للمواد
 وأنها ليست بأجسام .

لم يبق وجه به يحرك الأجسام ، ما هذا شأنه ، إلا من جهة
 أن المحرك - وفي نسخة « المتحرك » - أمر بالحركة .

ولذلك لزم عندهم أن تكون الأجسام السماوية حية ناطقة ،
 تعقل ذواتها ، وتعقل مبادئها المحركة لها على وجه الأمر - وفي
 نسخة « الأمر » - لها .

ولما تقرر أنه لا فرق بين العلم والمعلوم :
 إلا - وفي نسخة بدون كلمة « إلا » - أن
 المعلوم في مادة .

والعلم ليس في مادة .
 وذلك في كتاب النفس .

فإذا وجدت موجودات ليست في مادة ، وجب أن يكون
 جوهرها علماً ، أو عقلاً ، أو كيف شئت أن تسميها .

وصح عندهم أن هذه المبادئ مفارقة - وفي نسخة « هي
 مفارقة » - للمواد ، من قبل أنها التي أفادت - وفي نسخة « أنها
 إفادة » - الأجرام السماوية ، الحركة الدائمة ، التي لا يلحقها فيها
 كلال ، ولا تعب .

وأن كل ما يفيد حركة دائمة بهذه الصفة ، فإنه ليس جسماً
 ولا قوة في جسم - وفي نسخة بدون كلمة « جسم » - .

وأن الجسم السماوي إنما استفاد البقاء من قبل المفارقات .

وصح عندهم أن هذه المبادئ المفارقة ، وجودها مرتبط
بمبدأ أول فيها - وفي نسخة بدون عبارة « فيها » - ولولا ذلك لم يكن
ههنا نظام موجود .

وأقاولهم - وفي نسخة « فأقاولهم » - مسطورة في ذلك .
فينبغي لمن أراد معرفة الحق أن يقف عليها من عندهم - وفي
نسخة « عنده » - .

وما يظهر أيضاً من كون جميع الأفلاك تتحرك الحركة
اليومية ، مع أنها تتحرك بها الحركات التي تخصها مما - وفي نسخة
« وما » - صح - وفي نسخة « صحح » - عندهم أن الأمر بهذه
الحركة - وفي نسخة « الحركات » - هو المبدأ الأول ، وهو الله
سبحانه وتعالى .

وأنه أمر سائر المبادئ ، أن تأمر سائر الأفلاك ، بسائر
الحركات .

وأن بهذا - وفي نسخة « بهذه » - الأمر قامت السموات
والأرض ، كما أن بأمر الملك الأول في المدينة - وفي نسخة
« المدينة » - قامت جميع الأوامر الصادرة - وفي نسخة
« الصادر » - ممن - وفي نسخة « عمن » - جعل له الملك
ولاية أمر من الأمور - وفي نسخة « أمور » - من المدينة - وفي
نسخة بدون كلمة « المدينة » وفي أخرى بدون كلمة « من » وفي
رابعة « المدينة » - إلى - وفي نسخة « على » - جميع من فيها ،
من أصناف - وفي نسخة « أصاب » - الناس ، كما قال
سبحانه :

[وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا] .

وهذا التكليف والطاعة ، هي الأصل في التكليف والطاعة
- وفي نسخة « وفي الطاعة » - التي وجبت على الإنسان ، لكونه
حيواناً ناطقاً .

* * *

وأما ما حكاه ابن سينا من صدور - وفي نسخة « صدر » -
هذه المبادئ بعضها من بعض ، فهو شيء لا يعرفه^(١) القوم .
وإنما - وفي نسخة « وأما » - الذي عندهم أن لها من المبدأ
الأول مقامات معلومة ، لا يتم لها وجود إلا بذلك المقام منه ، كما
قال سبحانه :

[وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ] .

وأن الارتباط الذي بينها ، هو الذي يوجب كونها معلولة .

بعضها عن بعض .

وجميعها عن المبدأ الأول .

وأنه ليس يفهم من :

الفاعل ، والمفعول - وفي نسخة « والمعلول » - .

والخالق ، والمخلوق .

في ذلك الوجود ، إلا هذا المعنى فقط .

وما قلناه - وفي نسخة « قلنا » - من ارتباط وجود كل موجود

بالواحد ، فذلك - وفي نسخة « وذلك » - خلاف ما يفهم

ههنا من :

الفاعل والمفعول - وفي نسخة « والمعلول » - .

(١) ابن رشد ينتقد ابن سينا .

والصانع والمصنوع .
 فلو تخيلت أمراً له مأمورون كثيرون .
 وأولئك المأمورون لهم مأمورون آخر - وفي نسخة « آخر » وفي
 أخرى « آخرون » - .

ولا وجود للمأمورين إلا في قبول الأمر وطاعة الأمر ولا وجود
 لمن دون المأمورين ، إلا بالمأمورين .
 لوجب أن يكون الأمر الأول هو الذى أعطى جميع
 الموجودات ، المعنى الذى به صارت موجودة .
 فإنه إن كان - وفي نسخة « كل » - شىء وجوده ، فى أنه
 مأمور ، فلا - وفي نسخة « ولا » - وجود له إلا من قبل - وفي
 نسخة « قبيل » - الأمر الأول .

* * *

وهذا المعنى ^(١) هو الذى يرى الفلاسفة أنه عبرت عنه الشرائع .
 بالخلق ، والاختراع ، والتكليف .

* * *

فهذا هو أقرب تعليم يمكن أن يفهم به مذهب هؤلاء القوم ،
 من غير أن يلحق ذلك ، الشنعة التى تلحق من سمع مذاهب القوم
 على التفصيل الذى ذكره أبو حامد ههنا ^(٢) .

* * *

وهذا كله يزعمون أنه قد تبين فى كتبهم .

(١) معنى الخلق والاختراع والتكليف عند الفلاسفة .

(٢) يعنى : أخذاً من ابن سينا الذى ينسب إليه ابن رشد تحريف مذهب القوم .

فن أمكنه أن ينظر في كتبهم على الشروط^(١) التي ذكروها ،
فهو الذى يقف على صحة ما يزعمون ، أو ضده .
وليس يفهم من مذهب أرسطو غير هذا .
ولامن - وفي نسخة بدون كلمة « من » - مذهب أفلاطون ،
وهو منتهى^(٢) ما وقفت عليه - وفي نسخة بدون عبارة « عليه » -
العقول الإنسانية .

* * *

وقد يمكن الإنسان أن يقف على هذه المعانى من أقاويل
عرض لها إن كانت مشهورة ، مع أنها معقولة : وذلك أن ما شأنه
ذلك - وفي نسخة « هذا » - الشأن من التعليم ، فهو لذيذ محبوب
عند الجميع .

وإحدى - وفي نسخة « وأحد » - المقدمات التي يظهر منها
هذا المعنى - وفي نسخة بدون كلمة « المعنى » - هو - وفي نسخة « وهو » -
أن الإنسان إذا تأمل ما ههنا ، ظهر له أن الأشياء التي تسمى
حية عالمة ، هي الأشياء المتحركة من ذاتها ، بحركات محدودة ،
نحو أغراض وأفعال محدودة ، تتولد عنها - وفي نسخة « منها » -
أفعال محدودة .

ولذلك قال المتكلمون :

إن كل فعل - وفي نسخة « فاعل » - إنما يصدر عن حي عالم .
فإذا حصل له هذا الأصل . وهو :
أن كل - وفي نسخة بدون كلمة « كل » - ما يتحرك حركات
محدودة ، فيلزم عنها - وفي نسخة بدون عبارة « عنها » وفي أخرى

(١) هذا يشير إلى أن هذا الكتاب ليس في مستوى الكتب التي يحيل عليها ، ما دامت تلك يشترط
لقارنها شروط ، ولا يشترط لتأنيدها تهافت التهافت شروط .
(٢) رأى ابن رشد في أفلاطون وأرسطو .

« عنه » - أفعال محدودة منتظمة ، فهو :

حيوان - وفي نسخة « حى » - عالم - وفي نسخة بدون عبارة
« فإِذا حصل . . . حيوان عالم » -

وأضاف - وفي نسخة « وأضيف » - إلى ذلك ما - وفي نسخة
« مما » - هو مشاهد بالحس . وهو :

أن السموات تتحرك من ذاتها حركات محدودة .

يلزم عن ذلك فى الموجودات التى دونها ، أفعال محدودة .
ونظام وترتيب به قوام ما دونها من الموجودات .
تولد أصل ثالث لا شك فيه وهو :

أن السموات - وفي نسخة بدون كلمة « السموات » - أجسام
حية مدركة .

فأما أن حركاتها يلزم عنها أفعال محدودة ، بها قوام ما ههنا
وحفظه ، من الحيوان ، والنبات ، والجماد .

فذلك معروف بنفسه عند التأمل ، فإِنه - وفي نسخة « وبأنه »
وفى أخرى « فإِنها » - لولا قرب الشمس وبعدها فى فلكها المائل ،
لم يكن ههنا فصول أربعة .

ولو لم يكن ههنا فصول أربعة . لما كان - وفي نسخة
« كانت » - نبات ولا حيوان ، ولا - وفي نسخة « ولا » - جرى
الكون على نظام ، فى كون الإسطقسات بعضها من - وفي نسخة
« عن » وفى أخرى « على » - بعض على السواء ، لينحفظ لها
الوجود .

مثال ذلك : أنه إذا بعدت الشمس - وفي نسخة بدون كلمة
« الشمس » - إلى جهة الجنوب ، يرد - وفي نسخة « رد » - الهواء ،

فى جهة الشمال . فكانت - وفى نسخة بدون عبارة « فكانت » -
الأمطار - وفى نسخة «الهواء» وفى أخرى «الأجسام» وفى رابعة
بدونها - .

وكثر - وفى نسخة « فكثُر » - كون الإسطقس المائى .
وكثر فى جهة الجنوب تولد الإسطقس الهوائى - وفى نسخة
« الهواء » - .

وفى الصيف بالعكس .

أعنى إذا صارت الشمس قرب سمت رؤوسنا .

وهذه الأفعال التى تلقى للشمس من قبل القرب والبعد الذى ،
- وفى نسخة «التى» - لها دائماً من موجود موجود - وفى نسخة «وجود
موجود» من المكان الواحد بعينه تلقى - للقمر ، ولجميع الكواكب ،
فإن لكلها أفلاكاً ماثلة .

وهى تفعل فصولاً أربعة فى حركاتها الدورية .

وأعظم من هذه كلها . فى ضرورة وجود مخلوقات وحفظها ،
الحركة العظمى اليومية . الفاعلة لليل - وفى نسخة « الليل » وفى
أخرى « للنهار » وفى أخرى بحدفها - والنهار .

وقد نبه الكتاب العزيز على العناية بالإنسان لتسخير - وفى
نسخة «بتسخير» - جميع السموات له فى غير ما آية ، مثل قوله
سبحانه :

[سَخَّرَ لَكُمُْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ] . الآية

فإذا تأمل - وفى نسخة « قابل » - الإنسان هذه الأفعال
والتدبيرات - وفى نسخة « الإنسان وهذه التدبيرات » - اللازمة

المتقنة - وفي نسخة « المتفقة » وفي أخرى « المتفنتة » - عن حركات الكواكب .

ورأى الكواكب تتحرك هذه الحركات . وهى ذوات أشكال محدودة .

ومن جهات محدودة .

ونحو أفعال محدودة .

وحركات - وفي نسخة « حركات » - متضادة .

علم - وفي نسخة « واعلم » وفي أخرى « وعلم » - أن هذه الأفعال المحدودة ، إنما هى عن موجودات مدركة حية ، ذوات اختيار وإرادة .

ويزيده اقناعاً فى ذلك إذ - وفي نسخة « أنه » - يرى - وفي نسخة « نحن نرى » - أن كثيراً من الأجسام الصغيرة ، الحفيرة ، الحسيسة ، المظلمة الأجساد ، التى ههنا . لم تعدم الحياة بالحملة على صغر أجرامها ، وخساسة أقدارها . وقصر أعمارها ، وإظلام أجسادها .

وأن الجود الإلهى أفاض - وفي نسخة « ناض » - عليها الحياة - وفي نسخة « الجود » - والإدراك التى بها دبّرت ذاتها . وحفظت وجودها .

علم - وفي نسخة « نعلم » وفي أخرى « علموا » - على القطع : أن الأجسام السماوية أخرى أن تكون حية وفى نسخة « حياة » - مدركة من هذه الأجسام ، لعظم أجرامها ، وشرف وجودها ، وكثرة أنوارها ، كما قال سبحانه :

[لَخَلَقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ] .

وبخاصة إذا اعتبر تدبيرها للأجسام - وفي نسخة « الأجسام » وفي أخرى « لأجسام » - الحية - وفي نسخة « الحسية » - التي ههنا . علم على القطع أنها حية ، فإن الحي لا يديره إلا حي أكمل حياة منه .

* * *

فإذا تأمل الإنسان هذه الأجسام العظيمة الحية الناطقة ، المختارة ، المحيطة بنا .

ونظر إلى أصل ثالث ، وهو أن - وفي نسخة « أنها مع » - عنايتها بما - وفي نسخة « بنا » - ههنا ، هي غير محتاجة إليها في وجودها .

علم أنها مأمورة بهذه الحركات ، ومسخرة لما دونها من الحيوانات - وفي نسخة « الحيوان » - والنبات ، والحسادات . وأن الأمر لها غيرها ، وهو غير جسم ضرورة ، لأنه لو كان جسماً ، لكان واحداً - وفي نسخة « واحد » - منها .

وكل واحد منها مسخر لما دونه ههنا ، من الموجودات ، وخادم لما ليس يحتاج إلى خدمته في وجوده .

وأنه - وفي نسخة « فإنه » - لولا مكان هذا الأمر لما اعتنت بما ههنا على الدوام والاتصال ؛ لأنها مريدة ، ولا منفعة لها خاصة في هذا الفعل .

فإذن إنما يتحرك من قبل الأمر والتكليف للجزم - وفي نسخة

« الحرم » المتوجه إليها . لحفظ - وفي نسخة « بحفظ » - ما ههنا وإقامة وجوده .

والآمر هو الله سبحانه .

وهذا كله معنى قوله تعالى :

(أتينا طائعين) .

~ ~ ~

ومثال هذا في الاستدلال : لو أن إنساناً رأى جمعاً عظيماً من الناس . ذوى خطر - وفي نسخة « نطق » وفي أخرى « نظر » - وفضل . مكبين على أفعال محدودة . لا يخلّون بها طرفة عين . مع أن تلك الأفعال غير ضرورية في وجودهم ، وهم غير محتاجين إليها . لأيقن - وفي نسخة « لتيقن » وفي أخرى « لا تيقن » - على القطع أنهم مكلفون . وبأمورون بتلك الأفعال .

وأن لهم أمراً - وفي نسخة « أمراً » - هو - وفي نسخة بدون كلمة « هو » - الذى أوجب لهم تلك الخدمة الدائمة للعناية - وفي نسخة « العناية » - بغيرهم المستمرة .

هو أعلى قدرأ منهم . وأرفع رتبة ، وأنهم كالعبيد المسخرين له .

وهذا المعنى هو الذى أشار إليه - وفي نسخة « إليها » - الكتاب العزيز في قوله سبحانه :

[وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمٰوٰتِ وَٱلْأَرْضِ] الآية

وإذا اعتبر الإنسان أمراً آخر ، وهو :

أن كل واحد من الكواكب السبعة له حركات خادمة - وفي

نسخة « حادثة » - لحركته الكلية ذوات أجسام تخدم جسمه الكلى : كأنها خادمة يعتنون بخادم واحد .

علم أيضاً على القطع أن لجماعة - وفي نسخة « بجماعة » - كل كوكب منها - وفي نسخة بدون عبارة « منها » - أمراً - وفي نسخة « أمراً » وفي أخرى « أميراً » - خاصاً بهم ، رقيباً عليهم من قبل - وفي نسخة « قبيل » - الأمر الأول ، مثل ما يعرض عند تدبير الحيوش ، أن يكون منها جماعة جماعة - وفي نسخة « جماعة » مرة واحدة - كل واحد منها تحت أمر واحد .

وأولئك الأمرون - وفي نسخة « الأمرون » - وهم المسمون العرفاء . يرجعون إلى أمير - وفي نسخة « آمر » - واحد ، وهو أمير الجيش .

كذلك الأمر في حركات الأجرام السماوية . التي أدرك القدماء من هذه الحركات . وهي نيف على الأربعين . ترجع كلها إلى سبع أمرين .

وترجع السبع إلى - وفي نسخة « أو » - الثمانية على اختلاف بين القدماء . في عدد الحركات إلى الأمر - وفي نسخة « الأمير » - الأول سبحانه .

* * *

وهذه - وفي نسخة « وبهذه » - المعرفة تحصل للإنسان بهذا الوجه ، سواء :

علم كيف مبدأ خلقة هذه الأجسام : أعنى السماوية .
أو لم يعلم .

وكيف ارتباط وجود - وفي نسخة بدون كلمة « وجود » - سائر
الآمرين ، بالآمر الأول .

فإنه لا شك أنها لو كانت موجودة من ذاتها . أعنى قدمة
من غير علة ، ولا موجد . لحاز عليها أن لا تأتمر - وفي نسخة
« تأتمروا » - لآمر - وفي نسخة بدون عبارة « لآمر » - واحد لها
بالتسخير ، وأن لا تطيعه .

وكذلك حال الأمرين مع الأمر الأول .

وإذا لم يجز ذلك عليها . فهناك نسبة بينها وبينه ،
اقتضت لها السمع والطاعة .

وليس ذلك أكثر من أنها ملكٌ له في عين وجودها ، لا في
عرض من أعراضها . كحال السيد مع عبده ، بل في نفس
وجودها ؛ فإنه ليس هنالك عبودية زائدة على الذات : بل تلك
الذوات - وفي نسخة « الذات » - تقوم بالعبودية .

وهذا هو معنى قوله سبحانه :

[إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا]

وهذا الملك هو ملك السموات والأرض الذى أطلع الله تعالى
عليه إبراهيم عليه السلام فى قوله تعالى :

[وَكَذَلِكَ نُرَى إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ] الآية .

وأنت تعلم أنه - وفي نسخة بدون عبارة « أنه » - إذا كان
الأمر هكذا . فإنه يجب - وفي نسخة بدون كلمة « يجب » -
أن لا يكون خلقة هذه الأجسام ، ومبدأ كونها . على نحو كون
الأجسام التى ههنا .

وأن العقل الإنسانى يقصر عن إدراك كيفية ذلك الفعل ، وإن كان يعترف بالوجود .

فمن رام أن يشبه الوجودين - وفى نسخة « الموجودين » - أحدهما بالآخر . وأن الفاعل لها - وفى نسخة « لهما » - فاعل بالنحو الذى توجد - وفى نسخة « توجد » - الفاعلات ههنا - وفى نسخة بدون عبارة « وأن الفاعل لها فاعل بالنحو الذى توجد الفاعلات ههنا » - .

فهو شديد الغفلة . عظيم الزلة . كثير الوهلة .

* * *

فهذا هو أقصى ما تفهم به مذاهب القدماء .

فى الأجرام السماوية .

وفى إثبات (١) الخالق لها .

وفى - وفى نسخة « فى » - أنه ليس بجسم .

وإثبات - وفى نسخة « وفى إثبات » - ما دونه من الموجودات

التي ليست - وفى نسخة بدون عبارة « ليست » - بأجسام ، واحدها هى النفس .

وأما إثبات وجوده من - وفى نسخة « عن » - كونها محدثة على

نحو حدوث الأجسام التى نشاهدها ، كما رام المتكلمون (٢) ، فمفسر جدًا .

والمقدمات المستعملة فى ذلك ، هى غير مفضية بهم إلى

ما قصدوا بيانه .

(١) طريق إثبات وجود الله من وجهة نظر الفلاسفة

(٢) ابن رشد يتخذ طريق إثبات وجود الله بوساطة حدوث العالم .

وسنين - وفي نسخة « وسيتين » - هذا من قولنا فيما بعد عند التكلم في طرق - وفي نسخة « طريق » وفي أخرى « طرف » - اثبات وجود الله سبحانه وتعالى .

وإذ قد - وفي نسخة بدون كلمة « قد » - تقرر هذا ، فلنرجع - وفي نسخة « فارجع » - إلى ذكر شيء شيء - وفي نسخة « شيء » مرة واحدة - مما يقوله أبو حامد في مناقضة ما حكاه^(١) عن الفلاسفة . ونعرف - وفي نسخة « وتعريف » - مرتبه في - وفي نسخة « من » - الحق ، إذ كان ذلك هو المقصود الأول في هذا الكتاب .

• • •

[٨٥] - قال أبو حامد - وفي نسخة بدون عبارة « قال أبو حامد » - راداً على الفلاسفة :

قلنا : ما - وفي نسخة « إنما » - ذكرتموه تحكمات ، وهي على التحقيق ظلمات فوق ظلمات ، لو حكاه الإنسان عن منام رآه ، لاستدل به على سوء مزاجه . أو - وفي نسخة « و » - أورد جنسه في الفقهيات ، التي قصارى المطلب فيها - وفي نسخة « فيه » - تخمينات : لقليل : إنها ترهات . لا تفيد غلبة - وفي نسخة « غليات » - الظنون .

[٨٥] - قلت : لا يبعد أن يعرض مثل هذا :

للجهال مع العلماء .

والجمهور - وفي نسخة « والجمهور » - مع الخواص .

(١) يلاحظ أن ابن رشد يعبر دائماً عما يقوله الغزالي عن الفلاسفة بعبارة (ما حكاه) وهذه العبارة ليست في دقة عبارة (مآقالتة) .

كما يعرض ذلك لهم في المصنوعات ، فإن الصناعات - وفي نسخة « الصانع » وفي أخرى « الصانعين » - إذا أوردوا صفات كثيرة من مصنوعاتهم على العوام ، وتضمنوا الأفعال العجيبة عنها .

هزىء - وفي نسخة « هذا » - بهم الجمهور . وظنوا أنهم مبرسمين - وفي نسخة « مبرسمون » - وهم في الحقيقة الذين ينزلون - وفي نسخة « يعتزلون » - منزلة .

المبرسمين من العقلاء .

والجهال من العلماء .

وأمثال هذه الأقاويل لا ينبغي أن نتلقى بها آراء العلماء وأهل النظر .

وقد كان الواجب^(١) عليه . إذ ذكر هذه الأشياء ، أن يذكر الآراء التي - وفي نسخة « الذي » - حركتهم إلى هذه الأشياء ، حتى يقايس السامع بينها وبين الأقاويل التي يروم بها هو - وفي نسخة « هذا » - إبطالها .

• • •

[٨٦] - قال أبو حامد - وفي نسخة بلدون عبارة « قال أبو حامد » - :

و« داحل » - وفي نسخة « ونداحل » - الاعتراض على مثله - وفي نسخة « مثلها »

- لا تنحصر - ولكننا نورد وجوها معدودة - وفي نسخة « معدودة » -

الأول

من هذا - وفي نسخة « الأول هو » - أنا نقول :

ادعيتم أن أحد معاني الكثرة في المعلول الأول . أنه ممكن الوجود .

(١) لون من ألوان اتهام ابن رشد للفنزال .

فنقول :

كونه ممكن الوجود . عين وجوده ؟ أو غيره ؟
 فإن كان عينه ، فلا ينشأ منه كثرة .
 وإن كان غيره ، فهلا قلتم :
 في المبدأ الأول كثرة ؛ لأنه .

موجود .

وهو مع ذلك :

واجب الوجود .

فوجب — وفي نسخة « ووجب » وفي أخرى بدون عبارة « فوجب الوجب » —
 غير نفس الوجود .

فليجز — وفي نسخة « فلنبحث ما يلزم » — صدور المختلفات منه — وفي
 نسخة بدون عبارة « منه » — لهذه الكثرة .

وإن قيل : لا معنى لوجب الوجود ، إلا الوجود — وفي نسخة بدون عبارة
 « إلا الوجود » — فلا — وفي نسخة « ولا » وفي أخرى « قلنا فلا » — معنى لإمكان
 الوجود إلا الوجود .

فإن قلتم : يمكن أن يعرف كونه موجوداً ، ولا يعرف كونه ممكناً ، فهو غيره .
 فكذا واجب الوجود يمكن أن يعرف وجوده ، ولا يعرف وجوبه ، إلا بعد
 دليل آخره . فليكن غيره :

وبالجملة : الوجود أمر عام ينقسم :

إلى واجب .

وإلى ممكن .

فإن كان فصل أحد القسمين زائداً على العام ، فكذلك — وفي نسخة « فكذا » —
 الفصل الثاني . ولا فرق .

فإن قيل :

إمكان الوجود له من ذاته

ووجوده من غيره .

فكيف يكون :

ما له من ذاته .

وماله من غيره .

واحداً ؟

قلنا : وكيف يكون وجوب الوجود هو — وفي نسخة بدون كلمة « هو » — عين الوجود ؟ ويمكن أن ينفي وجوب الوجود ، ويثبت الوجود . والواحد الحق من كل وجه ، هو الذي لا يتسع للنفي والإثبات ؛ إذ لا يمكن أن يقال : موجود ، وليس بموجود .

أو واجب الوجود ، وليس بواجب الوجود .

ويمكن أن يقال :

موجود ، وليس بواجب الوجود — وفي نسخة بدون عبارة « ويمكن أن يقال : موجود وليس بواجب الوجود » — كما يمكن أن يقال : موجود ، وليس بممكن الوجود .

ولنما تعرف الوحدة بهذا ، فلا يستقيم تقدير — وفي نسخة « تقرير » — ذلك في الأول ، إن صح ما ذكره — وفي نسخة « ذكرتموه » وفي أخرى « ذكرناه » — من كون — وفي نسخة « من أن » — إمكان الوجود ، غير الوجود — وفي نسخة « الموجود » — الممكن .

* * *

[٨٦] قلت : أما قوله : إن قولنا في الشيء — وفي نسخة

« شيء » — أنه ممكن الوجود ، لا يخلو :

إما أن يكون عين الوجود .

أو غيره ، أى معنى زائداً على الوجود .
 فإن كان عينه ، فليس بكثرة ، فلا معنى لقولهم :
 إن ممكن الوجود هو الذى فيه كثرة .
 وإن كان غيره ، لزمكم ذلك فى واجب الوجود ، فيكون
 واجب الوجود فيه كثرة ، وذلك خلاف ما يصفون ؛ فإنه كلام
 غير صحيح .

* * *

وقد ترك قسماً ثالثاً :
 وذلك أن واجب الوجود ، ليس هو معنى زائداً على الوجود
 خارج النفس .
 وإنما هو حالة للموجود الواجب - وفى نسخة « خارج الواجب » -
 الوجود ، ليست - وفى نسخة « ليس » - زائدة على ذاته ، وكأنها
 راجعة إلى نفي العلة ، أعنى أن - وفى نسخة « أن لا » - يكون
 وجوده - وفى نسخة « وجود » - معلولاً - وفى نسخة « معلول » -
 عن غيره .

فكأنه ما أثبت لغيره ، سلب عنه .
 بمتزلة قولنا فى الموجود - وفى نسخة « الوجود » - :
 إنه واحد .
 وذلك أن الوحدة - وفى نسخة « أن الوجود » - ليست تفهم فى
 الموجود معنى زائداً على ذاته ، خارج النفس فى الوجود .
 مثل - وفى نسخة « مثال » - ما يفهم من قولنا :
 موجود أبيض .

وإنما يفهم منه حالة عدمية ، وهى عدم الانقسام .

وكذلك واجب الوجود ، إنما يفهم من وجوب الوجود ، حالة عدمية اقتضتها ذاته ، وهو أن يكون وجوب وجوده بنفسه ، لا بغيره .

وكذلك قولنا :

يمكن الوجود من ذاته ، ليس يمكن أن يفهم منه صفة زائدة على الذات خارج النفس ، كما فهم من الممكن الحقيقى .

وإنما يفهم منه أن ذاته تقتضى أن لا يكون وجوده واجباً إلا - وفى نسخة « لا » وفى أخرى « بل » - بعلة .

فهو يدل على ذات إذا سلب - وفى نسخة « سلبت » - عنه علته - وفى نسخة بدون عبارة « علته » - لم يكن واجب الوجود بذاته ، بل - وفى نسخة « قيل » - كان غير واجب الوجود ، أى مسلوباً عنه صفة وجوب الوجود .

فكأنه قال :

إن الواجب الوجود - وفى نسخة « واجب الوجود » - :

منه ما هو واجب لنفسه - وفى نسخة « بنفسه » - .

ومنه ما هو واجب لعله .

والذى هو واجب لعله ليس - وفى نسخة بدون عبارة « الذى هو واجب لعله ليس » - واجباً لنفسه .

فلا يشك أحد أن هذه الفصول ليست فصولاً جوهرية - وفى نسخة « لا جوهرية » - أى قاسمة للذات ، ولا زائدة على الذات .

وإنما هي أحوال سلبية ، أو - وفي نسخة « و » - إضافية ،
مثل قولنا في الشيء :

إنه موجود .

فإنه ليس يدل على معنى زائد على - وفي نسخة « في » -
جوهره خارج النفس ، كقولنا :
في الشيء .

إنه مبيض - وفي نسخة « أبيض » -

ومن هنا - وفي نسخة « ومن هذا » - غلط^(١) ابن سينا ،
فظن أن الواحد معنى زائد على الذات .

وكذلك الوجود على الشيء ، في قولنا :

إن الشيء موجود .

وستأتى هذه المسألة .

وأول من استنبط هذه العبارة هو ابن سينا .

أعنى قوله :

يمكن الوجود من ذاته ، واجب - وفي نسخة « وواجب » -
من غيره .

وذلك أن الإمكان هو - وفي نسخة « هي » - صفة في الشيء
غير الشيء الذي فيه الإمكان . فيقتضى ظاهر هذا اللفظ أن
يكون ما دون الأول مركباً من شيئين اثنين :

أحدهما : المتصف بالإمكان .

والثاني : المتصف بوجوب الوجود .

(١) اتهم ابن رشد لابن سينا بالغلط .

فهى عبارة رديئة .

ولكن إذا فهم منه المعنى الذى قلناه ، لم يلحق الشك الذى ألزمه إياه أبو حامد ، وإنما يبقى عليه :

هل إذا فهم من المعلول الأول ، إمكان وجوده ، هل يقتضى له أن يكون مركباً ؟

أم لا ؟ لأنه إن كانت الصفة إضافية - وفى نسخة « إضافة » - لم تقتض له التركيب .

وليس كل شىء يعقل فيه أحوال متغايرة ، يقتضى أن تكون الأحوال صفات زائدة على ذاته ، خارج النفس ، فإن هذه - وفى نسخة « هذا » - حال الإعدام ، وحال الإضافات .

ولذلك لم ير قوم من القدماء أن يعدوا مقولة الإضافة فى الموجودات خارج النفس .
أعنى العشر مقالات .

وأبو حامد يوجب فى قوله - وفى نسخة بدون عبارة « قوله » - أن كل ما كان له مفهوم زائد أنه يقتضى معنى زائداً - خارج النفس بالفعل .

وهو غلط ، وقول سفسطائى .

وذلك بين من قوله :

[وبالجملة : الوجود - وفى نسخة « الموجود » - أمر عام ،

ينقسم :

إلى واجب .

وإلى ممكن .

فإن كان فصل أحد القسمين زائداً على العام ، فكذلك - وفي نسخة « وكذلك » - الفصل الثانى ، لا فرق - وفي نسخة « ولا فرق » - [.

فإن قسمة الوجود إلى :

{ ممكن .
وواجب .

ليس كقسمة الحيوان إلى :

{ ناطق .
وغير ناطق .

أو إلى :

{ مشاء .
وسابح .
وطائر .

لأن هذه أمور زائدة على الجنس ، توجب أنواعاً زائدة .
والحيوانية معنى مشترك لها .
وهذه الفصول زائدة عليها .

* * *

وأما الممكن الذى قسم إليه ابن سينا الموجود ، فليس معنى خارج النفس بالفعل ، وهو - وفي نسخة « وهى » - عبارة رديئة كما قلنا .

وذلك أن الموجود الذى له علة فى وجوده ، ليس له مفهوم من ذاته - وفي نسخة « من هذا » وفي أخرى « ذلك » - إلا العدم - وفي

نسخة « لعدم » - أعني أن كل ما هو موجود من غيره فليس له من ذاته إلا العدم ؛ إلا أن تكون طبيعته طبيعة - وفي نسخة « من طبيعة » - الممكن الحقيقي - ولذلك كانت قسمة الموجود :

إلى واجب الوجود .

وممكن الوجود .

قسمة غير معروفة ، إذا لم يرد بالممكن ، الممكن الحقيقي وسيأتي بعد هذا .

* * *

وتحصيل - وفي نسخة « ومحصل » - هذا الموضع ، أن الموجود إذا قسم :

فأما أن ينقسم إلى فصول ذاتية .

أو أحوال إضافية .

أو أعراض زائدة على الذات .

فقسمته إلى فصول ذاتية تقتضي ولا بد تكثر - وفي نسخة « تكثر » - الأفعال عنه .

وأما قسمته إلى أحوال إضافية ، أو عرضية ، فليس تقتضي تكثر - وفي نسخة « تكثر » - أفعال مختلفة - وفي نسخة « الأفعال » - .

فإن ادعى مدع أن قسمته إلى صفات حالية تقتضي له أفعالا - وفي نسخة بزيادة « مختلفة » - .

فالمبدأ الأول تصدر منه كثرة ضرورة - وفي نسخة « ضرورة » - ليس تحتاج إلى معلول عنه ، هو مبدأ الكثرة .

وإن قال : إنه ليس تقتضي كثرة الصفات الحالية صدور

أفعال مختلفة، فولاء الصفات الحالية التي في المعلول الأول، تقتضي عنه صدور أفعال مختلفة .

فوضع من وضع المعلول الأول ، على هذا ، أفضل .

* * *

وقوله :

[فكيف يكون ماله من ذاته ، وماله من غيره ، واحداً ؟]
وقد كان هذا الرجل زعم أن الإمكان ليس له وجود إلا في الأذهان ، فهلا يلزم - وفي نسخة «لزم» - هذا القول ، في هذا المكان - وفي نسخة «الإمكان» - ؟
وليس يمتنع في الذات الواحدة أن يلزمها النفي والإثبات في أحوالها ، من غير أن يلزم تكثر في تلك الذات ، كما منعه أبو حامد .

وإذا فهمت هذا ، قدرت أن تأتي بحل ما يقوله في هذا الفصل .

* * *

فإن قيل : يلزم على هذا - وفي نسخة بدون عبارة «على هذا» - أن لا يكون تركيب .

لا في واجب الوجود بذاته .

ولا في واجب الوجود بغيره .

قلنا : أما واجب الوجود بغيره ؛ فإن العقل يدرك فيه تركيباً من :
علة

ومعلول .

فإن كان جسماً لزم أن يكون فيه .

اتحاد من جهة .

وكثرة من أخرى .

أعني الأجسام الغير - وفي نسخة بدون كلمة « الغير » -
الكائنة الفاسدة . أعني :

اتحاداً بالفعل .

وكثرة بالقوة .

وإن كان - وفي نسخة « كانت » - غير جسم ، لم يدرك
العقل كثرة :

لا بالقوة .

ولا بالفعل .

بل اتحاداً - وفي نسخة « كان اتحاداً » - من جميع
الوجوه .

ولذلك يطلق القوم على هذا النوع من الموجودات أنها بسيطة
لكنهم يقولون في هذه الموجودات :

إن العلة فيها أبسط من المعلول .

ولذلك يرون أن الأول هو أبسطها ، لأن الأول لا يفهم منه
علة ومعلول أصلاً .

وما بعد الأول يفهم العقل فيه التركيب .

ولذلك كان الثاني عندهم أبسط من الثالث .

هكذا ينبغي أن يفهم مذهب القوم ، فيكون معنى .

العلة .

والمعلول .

في هذه الموجودات ، كأن فيها كثرة بالقوة - وفي نسخة « قوة بالكثرة » - تظهر في المعلول .

أعني أن يصدر عنه معلولات كثيرة ، لافيه ، في وقت من الأوقات .
فإذا فهم هذا من قولهم ، وسلم لهم ، لم يلحقهم الاعتراض
الذي ألحقهم أبو حامد .

وأما إذا فهم من قولهم :

أن الثاني يعقل ذاته ،

ويعقل مبدأه .

فهو بما يعقل من ذاته ، يصدر عنه شيء .

وبما يعقل من مبدئه ، يصدر عنه شيء آخر .

لأنه ذو صورتين ، أو وجودين ، كما فهمه أبو حامد عنهم .
فهو قول باطل ، لأنه لو كان ذلك كذلك .

كان مركباً من أكثر من صورة واحدة .

وكانت تكون تلك الصورة .

واحدة بالموضوع - وفي نسخة « بالموضع » -

كثيرة بالحد .

كالحال في النفس .

لكن أكد هذا الظن بهم ما يزعمون من صدور بعضها
- وفي نسخة « بعضهم » - عن بعض .

وكأنهم أرادوا أن يفهموا الأمر هنالك بتشبيه ذلك بالفاعلات
المحسوسة .

وبحق صارت العلوم الإلهية ، لما حشيت بهذه الأقاويل
أكثر ظنية من صناعة الفقه .

* * *

فقد تبين لك من هذا القول أن ما رام أبو حامد من - وفي
نسخة بدون كلمة « من » - أن يلزمهم - وفي نسخة « يلزم » -
الكثرة في واجب الوجود من أجل إلزامهم إياها ، في ممكن الوجود ،
أنه ليس بصحيح . .

لأنه إن فهم من الإمكان ، الإمكان الحقيقي ، كان هناك
تركيب ولا بد ، وإن كان ذلك مستحيلا على ما قلنا ، وسنقله ،
بعد ، ولم - وفي نسخة « لم » - يلزم مثل ذلك في واجب الوجود - وفي
نسخة بدون عبارة « وإن كان ذلك مستحيلا . . . واجب
الوجود » - .

وإن فهم من الإمكان معنى ذهنيًا ، لم يلزم أن يكون ولا
واحد منهما مركبًا - من هذه الجهة .

وإنما يفهم منه التركيب من جهة ما هو علة - وفي نسخة
« من علة » - ومعلول .

* * *

[٨٧] - قال أبو حامد :

الاعتراض الثاني - وفي نسخة « الاعتراض الثاني . قال أبو حامد » وفي أخرى
« قال : الاعتراض الثاني » - هو - وفي نسخة بدون كلمة « هو » - أن نقول :
أعقله - وفي نسخة « عقله » وفي أخرى « أعله » - مبدأه ، عين وجوده ؟
وعين علة نفسه ؟ أم غيره ؟

فإن كان عينه ، فلا كثرة في ذاته ، إلا في العبارة عن ذاته ،
وإن كان غيره ، فهذه الكثرة موجودة في الأول ؛ فإنه يعقل ذاته ، ويعقل
- وفي نسخة « ولا يعقل » - غيره .

* * *

[٨٧] - قلت : الصحيح أن ما يعقل من مبدئه ، هو عين
- وفي نسخة « غير » - ذاته .
وأنه في طبيعة المضاف .
وبذلك - وفي نسخة « وذلك » - نقص عن مرتبة الأول .
والأول في طبيعة الموجود بذاته .

والصحيح^(١) عندهم أن الأول لا يعقل من ذاته إلا ذاته ،
لا - وفي نسخة بدون كلمة « لا » - أمراً مضافاً ، وهو كونه
مبدأً .

لكن ذاته عندهم هي جميع^(٢) العقول ، بل جميع الموجودات
بوجه أشرف وأتم من جميعها ، على ما سنقوله بعد .

ولذلك ليس - وفي نسخة « يلزم من » - هذا القول
للشاعات التي - وفي نسخة « الذي » - يلزمونها - وفي نسخة
« يلزمها » - إياه - وفي نسخة « إياها » - .

* * *

(١) رأى الفلاسفة في علم الله .

(٢) هل هذه وحدة الوجود .

[٨٨] — قال أبو حامد :

فإن زعموا أن عقله — وفي نسخة « علة » — ذاته ، عين ذاته .
ولا يعقل ذاته ما لم يعقل أنه مبدأ لغيره ؛ فإن العقل يطابق المعقول ، فيكون
راجعاً إلى ذاته .

[٨٨] — قلت هذا كلام مختلف ؛ فإن — وفي نسخة « بأن » — كونه

مبدأ ، هو معنى مضاف ، فلا يصح أن يكون عين ذاته .
ولو عقل كونه مبدأ ، لعقل ما هو له مبدأ — وفي نسخة بدون
عبارة « هو معنى . . . له مبدأ » — على النحو من الوجود الذي
هو عليه .

ولو كان ذلك كذلك ، لا ستكمل الأشرف بالأخس ؛
فإن المعقول هو كمال العاقل — وفي نسخة « الفاعل » — عندهم ،
على ما يظهر في علوم العقل الإنساني .

* * *

[٨٩] — قال أبو حامد :

فنقول — وفي نسخة بدون عبارة « فنقول » — : والمعلول عقله ذاته ، عين
ذاته ؛ فإنه عقل بجوهره ، فيعقل نفسه .

والعقل ، والعاقل ، والمعقول ، منه أيضاً واحد .

ثم إن — وفي نسخة « إذا » كان عقله — وفي نسخة بدون عبارة « ذاته عين . . .
إذا كان عقله » — ذاته ، عين ذاته ، فليعقل ذاته معلولا لعله ؛ فإنه كذلك .

والعقل يطابق المعقول ، فيرجع الكل إلى ذاته .

فالكثرة إذن غير موجودة — وفي نسخة « فلا كثرة إذن » —

وإن كانت هذه كثرة ، فهي موجودة في الأول ، فليصلر — وفي نسخة
« فلا تصلر » — منه المختلفات .

[٨٩] - قلت : ما حكاه ههنا عن الفلاسفة فى وجود الكثرة
- وفى نسخة بزيادة « فى العقول » - فقط ، دون المبدأ الأول ، هو
كلام فاسد ، غير جار - وفى نسخة « جائز » - على أصولهم ،
فإنه لا كثرة فى تلك العقول - وفى نسخة « ذلك العقول » - أصلاً
عندهم .

وليس - وفى نسخة « وليست » - تتباين عندهم من جهة
البساطة والكثرة .

ولنما تتباين من جهة العلة والمعلول .

والفرق .

بين عقل الأول ذاته .

وسائر العقول ذواتها عندهم .

أن العقل الأول ، يعقل من ذاته معنى موجوداً بذاته ،
لا معنى ما - وفى نسخة بدون كلمة « ما » - مضافاً إلى علة .

وسائر العقول تعقل من ذواتها معنى مضافاً إلى علتها - وفى
نسخة « إلى ذاتها علتها » - فتدخلها الكثرة من هذه الجهة .

فليس يلزم أن تكون كلها فى مرتبة واحدة من البساطة ، إذ
- وفى نسخة « إذا » - كانت ليست فى مرتبة واحدة من الاضافة
إلى المبدأ الأول

ولا واحد منها يوجد بسيطاً بالمعنى الذى به الأول بسيط ، لأن
الأول معدود فى الوجود بذاته ، وهى فى الوجود المضاف .

وأما قوله :

[ثم إن - وفي نسخة « إذا » - كان عقله ذاته : عين ذاته ،
فليعقل ذاته معلولة - وفي نسخة « معلولا » - لعل .
فإنه كذلك ، والعقل يطابق المعقول ، فيرجع الكل إلى ذاته .
فلا كثرة إذن .

وإن كانت هذه كثرة ، فهي موجودة - وفي نسخة « موجود » -
في الأول - وفي نسخة « في العقل الأول » -] .

فإنه ليس يلزم من كون العقل - وفي نسخة « العقل والعقل » -
والمعقول . في العقول المفارقة . معنى واحداً بعينه ، أن تكون
كلها - وفي نسخة « كأنها » - تستوى في البساطة ، فإنهم يضعون
أن هذا المعنى ، تتفاضل فيه العقول ، بالآقل والأزيد .

وهو لا يوجد بالحقيقة إلا في العقل الأول - وفي نسخة بدون
كلمة « الأول » - .

والسبب في ذلك أن العقل الأول ذاته قائمة بنفسها .

وسائر العقول تعقل من ذواتها أنها قائمة به .

فلو كان العقل - وفي نسخة « العاقل » - والمعقول ، في واحد
واحد منها : من الاتحاد ، في المرتبة الذي هو في الأول ،
لكانت الذات الموجودة بذاتها ، توافق الموجودة - وفي نسخة
« الموجود » وفي أخرى « الموجودات » - بغيرها .

أو لكان - وفي نسخة « لكانت » - العقل لا يطابق طبيعة
الشيء المعقول .

وذلك كله مستحيل عندهم .

وهذا الكلام - وفي نسخة « وهذا » وفي أخرى « وهذا الكلام عندهم » - كله والجواب ، هو جدلى ، وإنما يمكن أن نتكلم فى هذا كلاماً برهانياً ، مع قضور نظر فى - وفي نسخة بدون كلمة « فى » - الإنسان فى هذه المعانى ، إذا تقدم الإنسان ، فعرف ما هو العقل .

ولا يعرف ما هو العقل - وفي نسخة بدون عبارة « ولا يعرف ما هو العقل » - حتى يعرف ما هى النفس .

ولا يعرف ما هى النفس ، حتى يعرف ما هو المتنفس .

فلا معنى للكلام فى هذه المعانى ببادىء الرأى ، وبالمعارف العامة ، التى ليست بخاصة ، ولا مناسبة .

وإذا تكلم الإنسان فى هذه المعانى ، قبل أن يعلم طبيعة العقل ، كان كلامه فيها أشبه شىء بمن يهذى .

ولذلك صارت الأشعرية ، إذا حكمت - وفي نسخة « حكمت » - آراء الفلاسفة أتت فى غاية الشناعة والبعد . من النظر الأول - وفي نسخة بدون كلمة « الأول » - الذى - وفي نسخة بدون كلمة « الذى » - للإنسان فى الموجودات .

* * *

[٩٠] - قال أبو حامد :

ولنترك دعوى وحدانيته - وفي نسخة « وحدانية » - من كل وجه - وفي نسخة « واحد » - إن - وفي نسخة « إذ » - كانت الوحدانية تزول بهذا النوع من الكثرة .

[٩٠] قلت : - وفي نسخة بدون عبارة « قلت » - : إنهم إذا وضعوا أن الأول :

يعقل ذاته ،

ويعقل من ذاته أنه علة لغيره .

فلهم أن ينزلوا أنه ليس واحداً من كل جهة ، إذ كان لم يتبين بعد أنه يجب أن يكون واحداً من كل جهة .

وهذا الذى قاله هو مذهب بعض المشائين : ويتأولون - وفي نسخة « وينازلون » - أنه مذهب أرسطوطاليس .

* * *

[٩١] - قال أبو حامد :

فإن قيل : الأول لا يعقل إلا ذاته .

وعقله ذاته ، هو عين ذاته .

فالعقل ، والعاقل ، والمعقول ، واحد . ولا يعقل غيره .

فالجواب : - وفي نسخة « والجواب » - من وجهين :

أحدهما : - وفي نسخة بدون عبارة « من وجهين : أحدهما » - أن هذا

المذهب لشاعته هجره ابن سينا وسائر المحققين : وزعموا أن الأول

يعقل - وفي نسخة « يعلم » - نفسه ، مبدأً لفيضان ما يفيض منه .

ويعقل الموجودات كلها بأنواعها عقلاً كلياً ، لا جزئياً .

إذا استتبعوا قول القائل :

المبدأ الأول لا يصدر منه - وفي نسخة « عنه » - إلا عقل واحد .

ثم لا يعقل ما يصدر منه .

ومعلوله - وفي نسخة « ومعلول » وفي أخرى « ومعقوله » - عقل .

ويفيض منه عقل .

ونفس فلك .

وجرم فلك — وفي نسخة بدون كلمة « فلك » —

ويعقل نفسه ، ومعلولاته الثلاث — وفي نسخة بدون كلمة « الثلاث » —

وعلمته ومبدؤه لا يعقل إلا نفسه — وفي نسخة بدون عبارة « لا يعقل إلا نفسه » —

فيكون المعلول أشرف من العلة ، من حيث إن العلة ما فاض منها إلا واحد .

وقد فاض من هذا ثلاثة أمور .

والأول ما عقل إلا نفسه .

وهذا عقل نفسه ،

ونفس المبدأ .

ونفس المعلولات .

ومن قنع أن يكون قوله في الله سبحانه وتعالى ، راجعاً إلى هذه الرتبة ، فقد

جعله أحقر من كل موجود — وفي نسخة « وجود » — يعقل نفسه ويعقله — وفي

نسخة بدون عبارة « ويعقله » —

فإن ما يعقله ويعقل نفسه أشرف منزلة — وفي نسخة بدون كلمة « منزلة » —

منه ؛ إذ — وفي نسخة « إذا » — كان هو لا يعقل إلا نفسه — وفي نسخة بدون عبارة

« إذ كان هو لا يعقل إلا نفسه » —

* * *

وقد — وفي نسخة « فقد » — انتهى منهم التعمق في التعظيم إلى أن أبطلوا كل

ما يفهم من العظمة . وقربوا حاله — وفي نسخة « حالة الله » — تعالى من حال

الميت الذي لا خبر له بما — وفي نسخة « مما » — يجرى في العالم .

إلا أنه فارق الميت في شعوره بنفسه فقط .

وهكذا يفعل الله بالزائغين عن سبيله ، والناكبين لطريق الهدى ، المنكرين

لقوله :

(مَا أَشْهَدْتُهُمْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ، وَلَا خَلَقَ أَنْفُسِهِمْ) .

الظانين بالله ظن السوء : المعتقدين أن الأمور الربوبية تستولى - وفي نسخة « تستوفى » - على كنهها القوى - وفي نسخة « قوى » - البشرية . المغرورين بعقولهم : زاعمين أن فيها مندوحة عن تقليد الرسل وأتباعهم .

فلا جرم اضطروا - وفي نسخة « لما اضطروا » - في - وفي نسخة « إلى » - الاعتراف بأن لباب - وفي نسخة « إلى الباب » وفي أخرى « إلى إنبات » - معقولاتهم . رجعت إلى ما لو حكى في - وفي نسخة « عن » - منام : لتعجب منه .

* * *

[٩١] - قلت : إنه ينبغي للذى يريد أن يخوض في هذه الأشياء أن يعلم أن - وفي نسخة بدون عبارة « يعلم أن » - كثيراً من الأمور التي تثبت - وفي نسخة « ثبتت » وفي أخرى « تبينت » - في العلوم النظرية . إذا عرضت على بادئ الرأي .

وإذا - وفي نسخة « إلى » - ما يعقله الجمهور من ذلك ، كانت بالإضافة إليهم ، شبهة - وفي نسخة « تشبيهاً » - بما - وفي نسخة « مما » - يدرك النائم في نومه ، كما قال .

وإن كثيراً من هذه ، ليس تلقى لها مقدمات من نوع المقدمات التي هي معقولة عند الجمهور يقنعون - وفي نسخة « يعشقون » - بها في أمثال هذه المعاني .

بل لاسبيل إلى أن يقع بها لأحد إقناع - وفي نسخة « اتباع » - وإنما سبيلها أن يحصل بها اليقين ، لمن يسلك في معرفتها سبيل اليقين .

مثال ذلك : أنه لو قيل للجمهور .

ولن هو أرفع رتبة في الكلام منهم .

إن الشمس التي تظهر للعين في قدر قدم ، هي - وفي نسخة بدون كلمة « هي » - نحو مائة وسبعين - وفي نسخة « وستين » وفي أخرى « ستة وستين » - ضعفا من الأرض .

لقالوا : هذا من المستحيل ، ولكان من يتخيل - وفي نسخة « تخيل » وفي أخرى « متخيل » - ذلك عندهم ، كالتائم .

ولعسر علينا إقناعهم في هذا المعنى ، بمقدمات يقع لهم التصديق بها ، من قرب ، في زمان يسير .

بل لا سبيل أن يتحصل مثل هذا العلم إلا بطريق البرهان ، لمن سلك طريق البرهان .

وإذا كان هذا موجوداً في مطالب - وفي نسخة « مطلب » - الأمور الهندسية ، وبالجملة في التعاليمية - وفي نسخة « التعاليمية » وفي أخرى « التعليمية » - فأحرى أن يكون ذلك موجوداً في العلوم الإلهية .

أعني ما إذا صرح به للجمهور - وفي نسخة « الجمهور » - كان شنيعاً وقبيحاً في بادئ الرأي .
وشبهاً بالأحلام .

إذ ليس يوجد في هذا النوع من المعارف مقدمات محمودة ، يتأتى من قبلها ، الإقناع فيها ، للعقل الذي في بادئ الرأي أعني عقل الجمهور ، فإنه يشبه أن يكون ما يظهر - وفي نسخة « يظهره » - بآخره للعقل هو عنده من - وفي نسخة « في » - قبيل المستحيل في أول أمره .

وليس يعرض هذا في الأمور العلمية - بل وفي العملية ، ولذلك

لو قدرنا أن صناعة - وفي نسخة « صنعة » - من الصنائع ، قد
دثرت ، ثم توهم وجودها ، لكان في بادئ الرأي من المستحيل .
ولذلك يرى كثير من الناس أن هذه الصنائع هي من مدارك
ليست بإنسانية .

فبعضهم ينسبها إلى الجن .

وبعضهم ينسبها إلى الأنبياء .

حتى لقد زعم ابن حزم أن أقوى الأدلة على وجود النبوة^(١) هو
وجود هذه الصنائع .

* * *

وإذا كان هذا ، هكذا ، فينبغي لمن آثر طلب الحق ،
إذا وجد قولاً شنيعاً ، ولم يجد مقدمات محمودة تزيل عنه تلك
الشنعة ، أن لا يعتقد أن ذلك القول باطل .

وأن يطلبه من الطريق الذي زعم - وفي نسخة « يزعم » -
المدعى له . أنه يوقف منها عليه ، ويستعمل في تعلم ذلك - وفي
نسخة بدون كلمة « ذلك » - من طول الزمان ، والترتيب - في
نسخة « والذي يثبت » - ما تقتضيه طبيعة ذلك الأمر المتعلم .

* * *

وإذا كان هذا موجوداً في غير العلوم الإلهية ، فهذا المعنى في
العلوم الإلهية أخرى أن يكون موجوداً ، لبعد هذه العلوم عن
العلوم التي في بادئ الرأي .

(١) أقوى دليل على وجود النبوة عند ابن حزم .

وإذا كان هذا هكذا . فينبغي أن يعلم أنه ليس يمكن أن يقع في هذا الجنس مخاطبة جدلية مثل ما قد وقعت في سائر المسائل .

والجدل نافع مباح في سائر العلوم .
ومحرم في هذا العلم .

ولذلك لجأ أكثر الناظرين في هذا العلم إلى - وفي نسخة بدون كلمة « إلى » - أن هذا كله من باب التكييف في الجوهر الذي - وفي نسخة « الجوهر الذي » في أخرى « الجوهر التي » - لا تكييفه العقول - وفي نسخة « العقل » - لأنه لو كيفته - وفي نسخة « كيفه » - لكان .

العقل الأزلي - في نسخة « الأول » - .
والكائن الفاسد .
واحدًا .

وإذا كان هذا هكذا ، فالله يأخذ الحق - وفي نسخة « العقل » - ممن تكلم في هذه الأشياء الكلام العام ، ويجادل في الله بغير علم .

ولذلك - وفي نسخة « ولذلك » وفي أخرى « ولا » - يظن أن الفلاسفة في غاية الضعف في هذه العلوم .
ولذلك يقول أبو حامد إن علومهم الإلهية ، هي ظنية .

* * *

ولكن على كل حال - وفي نسخة « على حال » - فنحن - وفي نسخة « فنحن » - نروم أن نبين من أمور محمودة ، ومقدمات معلومة ، إن كانت ليست برهانية .

ولم - وفي نسخة « وإن لم » - نك نستجيز ذلك إلا لأن هذا الرجل أوقع هذا الخيال في هذا العلم العظيم ، وأبطل على الناس الوصول إلى سعادتهم بالأعمال الفاضلة ، والله - وفي نسخة « فالله » وفي أخرى « والإلهية » - سائله وحسيبه - وفي نسخة « وحسبه » - .

وأما نحن فإننا نبين الأمور - وفي نسخة « بأمور » - التي حركت الفلاسفة إلى اعتقاد هذه الأشياء في المبدأ الأول ، وسائر الموجودات .

ومقدار ما انتهت إليه من ذلك ، العقول الإنسانية .
والشكوك الواقعة في ذلك .

ونبين أيضاً الطريق إلى حركت المتكلمين من أهل الإسلام إلى ما حركتهم إليه من الاعتقاد في المبدأ الأول .
وفي سائر الموجودات .

والشكوك الداخلة عليهم في ذلك .

ومقدار ما انتهت إليه - وفي نسخة بدون عبارة « من ذلك العقول . . . انتهت إليه » - حكمتهم .

ليكون ذلك مما يحرك من أحب الوقوف على الحق ويحرضه على النظر في علوم الفريقين .

ويعمل في ذلك كله على ما وفقه الله تعالى إليه

* * *

فنقول - وفي نسخة بدون عبارة « فنقول » - : أما - وفي نسخة « فأما » - الفلاسفة ، فإنهم طلبوا معرفة الموجودات بعقولهم - وفي نسخة « بعلومهم » - لا مستندين - وفي نسخة « للسيدين » - إلى

قول من يدعوهم إلى قبول قوله ، من غير برهان ، بل ربما خالفوا -
 وفي نسخة « خالف » - الأمور المحسوسة .
 وذلك أنهم وجدوا الأشياء المحسوسة التي دون الفلك ضربين :
 متنفسة .

وغير متنفسة - وفي نسخة « منفسة » - .
 ووجدوا جميع هذه - وفي نسخة « هذا » - يكون - وفي
 وفي نسخة « لكون » وفي أخرى « الكون » - المتكون منها - وفي
 نسخة « عنها » - متكوناً بشيء سموه صورة .
 وهو المعنى الذي به صار موجوداً ، بعد أن كان معدوماً .
 ومن شيء سموه مادة .
 وهو الذي منه تكوّن .
 وذلك أنهم ألفوا كل ما يتكون ههنا ، إنما يتكون - وفي
 نسخة بزيادة « بشيء سموه صورة » - من موجود غيره .
 فسموا هذا مادة .
 ووجدوه أيضاً يتكون عن - وفي نسخة « عين » - شيء .
 فسموه فاعلاً .
 ومن أجل شيء .
 سموه - وفي نسخة بزيادة « أيضاً » - غاية .
 فأثبتوا - وفي نسخة « وأثبتوا » - :
 أسباباً أربعة .

ووجدوا الشيء الذى يتكون به المتكون :

أعنى صورة الشيء

والشيء الذى عنه يتكون :

وهو الفاعل القريب له

واحداً :

إما بالنوع .

وإما بالجنس .

أما ما - وفى نسخة « أما » - بالنوع ، فمثل :

أن الإنسان يلد - وفى نسخة « يولد » - إنساناً .

والفرس فرساً .

وأما ما - وفى نسخة « وأما » - بالجنس ، فمثل :

تولد البغل ، عن : الفرس والحمار .

* * *

ولما كانت الأسباب لا تمر عندهم إلى غير نهاية ، أدخلوا سبباً فاعلاً - وفى نسخة « أسباباً فاعلاً » - أولاً - وفى نسخة « أول » - باقياً .

فمنهم من قال : هذا السبب الذى بهذه الصفة ، هو الأجرام السماوية .

ومنهم من جعله مبدأ مفارقاً مع - وفى نسخة « من » - الأجرام السماوية .

ومنهم من - وفى نسخة « ومن » - جعل هذا المبدأ هو - وفى نسخة بدون كلمة « هو » - المبدأ الأول .

ومهم من جعله - وفي نسخة بزيادة « عقلا » - دونه ، واكتفوا
 - وفي نسخة بزيادة « به » - في تكون - وفي نسخة « في كون »
 وفي أخرى « في مبادئ » - الأجرام البسيطة - وفي نسخة بدون
 كلمة « البسيطة » وفي أخرى « السماوية » - بالسموات - وفي نسخة
 بدون كلمة « السموات » - ومبادئ الأجرام - وفي نسخة بزيادة
 « السماوية » - .

لأنه وجب عندهم أيضاً أن يجعلوها لها أيضاً سبباً فاعلا .
 وأما ما دون الأجرام البسيطة من الأمور المكونة بعضها بعضاً
 - وفي نسخة « المتكونة بعضها من بعض » - المتنفسة .
 فوجب أن يدخلوا من أجل التنفس مبدأ آخر .
 وهو معطى النفس ، ومعطى الصورة والحكمة - وفي نسخة
 « الصورة والحركة » - التي تظهر في الموجودات .
 وهو الذي يسميه « جالينوس »
 القوة المصورة .

وبعض هؤلاء جعلوا هذه القوة - وفي نسخة « القوى » - هي
 - وفي نسخة بدون كلمة « هي » - مبدأ مفارقاً .
 فبعض - وفي نسخة « فبعضهم » - جعله عقلا .
 وبعض جعله نفساً .
 وبعض جعله الحرم السماوى .
 وبعضه جعله الأول .
 وسمى - وفي نسخة « ويسمى » - جالينوس هذه القوة الخالق .
 وشك :

هل هي الإله ، أو غيره ؟

هذا في الحيوان ، وفي النبات المتناسل - وفي نسخة « والمتناسل » -
وأما في غير ذلك من النبات . ومن الحيوان الغير المتناسل ،
فإنه ظهر لهم أن الحاجة فيه إلى إدخال هذا المبدأ أكثر .
فهذا مقدار ما انتهى إليه فحصهم عن الموجودات التي دون
السماء - وفي نسخة « السماوى » - .

* * *

وفحصوا أيضاً عن السموات ، بعد ما اتفقوا أنها مبادئ
الأجرام المحسوسة ، فاتفقوا على أن الأجرام السماوية هي مبادئ
الأجرام المحسوسة المتغيرة التي ههنا .
ومبادئ الأنواع :

إما مفردة .

وإما مع مبدأ مفارق .

* * *

ولما فحصوا عن الأجرام السماوية ، ظهر لهم أنها غير متكونة
بالمعنى الذى به هذه الأشياء كائنة فاسدة .

أعنى - وفي نسخة « يعنى » - ما دون الأجرام السماوية .

وذلك أن المتكون بها هو متكون يظهر من أمره أنه جزء من
هذا العالم المحسوس ، وأنه لا يتم تكونه - وفي نسخة « كونه » - إلا
من حيث - وفي نسخة « من شىء » - هو جزء .

وذلك أن المتكون منها إنما يتكون .

من شىء .

عن - وفي نسخة « وعن » - شىء .

وبشيء - وفي نسخة « ولشيء » وفي أخرى « وبشيء ولشيء »
وفي مكان وزمان .

وألغوا الأجرام السماوية شرطاً في تكونها ، من قبل أنها أسباب
فاعلة بعيدة .

فلو كانت الأجرام السماوية - وفي نسخة بدون عبارة « شرطاً
... السماوية » - متكونة مثل هذا التكون ، لكانت ههنا
أجسام أقدم منها هي شرط في تكونها حتى تكون هي جزءاً من عالم
آخر فيكون ههنا أجسام سماوية مثل هذه الأجسام .
وإن كانت أيضاً تلك متكونة ، لزم أن يكون قبلها أجسام
سماوية أخرى .

ويمر ذلك إلى غير نهاية - وفي نسخة « النهاية » . -

* * *

فلما تقرر عندهم بهذا النحو من النظر ، وبأنحاء كثيرة
هذا أقربها :

أن الأجرام السماوية غير متكونة ولا فاسدة بالمعنى الذي به
هذه متكونة وفاسدة .

لأن المتكون ليس له - وفي نسخة بدون عبارة « له » - حد
- وفي نسخة « جزء » - ولا رسم - وفي نسخة بدون عبارة « ولا رسم » -
ولا شرح ولا مفهوم غير هذا .
ظهر لهم أن هذه أيضاً :
أعني الأجسام السماوية .
لها مبادئ تتحرك بها وعنها .

* * *

ولما - وفي نسخة « فلما » - فحصبوا عن مبادئ هذه ، ظهر لهم أنه يجب أن تكون مبادئها الحركة لها موجودات ليست بأجسام ولا قوى في أجسام .

أما كون مبادئها - وفي نسخة - بدون عبارة « الحركة لها ... مبادئها » - ليست بأجسام ؛ فلأنها - وفي نسخة « فإنها » - مبادئ أول للأجسام المحيطة بالعالم .

وأما كونها ليست قوى في أجسام الأجسام - وفي نسخة « لأن الأجسام » وفي أخرى « فلأن الأجسام » وفي رابعة « أعني أنها ليست قوى في أجسام أن تكون الأجسام » - شرط في وجوها ، كالحال في المبادئ المركبة ههنا للحيوانات - وفي نسخة « للحيوان » - فلأن - وفي نسخة « لأن » - كل قوة في جسم عندهم ، هي متناهية ؛ إذ - وفي نسخة « إذا » - كانت منقسمة بانقسام الجسم .

وكل جسم هو بهذه الصفة ، فهو كائن فاسد .
أعني مركباً - وفي نسخة « مركب » - من هيولى وصورة .
الهيولى - وفي نسخة « الهيولى » - شرط في وجود الصورة .
وأيضاً لو كانت مبادئها ، على نحو مبادئ هذه لكانت الأجرام السماوية ، مثل هذه ، فكانت تحتاج إلى أجرام آخر أقدم منها .

* * *

ولما تقرر لهم وجود مبادئ بهذه الصفة .
أعني ليست أجساماً ، ولا قوى في جسم - وفي نسخة « أجسام » - .

وكان قد - وفي نسخة بدون كلمة « قد » - تقرر لهم من أمر العقل الإنساني ، أن :

للصورة - وفي نسخة « للصور » - وجودين :

وجود معقول ، إذا تجردت من الهيولى .

وجود محسوس ، إذا كانت في هيولى .

مثال ذلك : أن - وفي نسخة بدون كلمة « أن » - الحجر له

صورة جمادية - وفي نسخة « مادية » - وهي في الهيولى خارج النفس .

وصورة هي إدراك وعقل - وفي نسخة « وفعل » - وهي المجردة من الهيولى في النفس .

وجب عندهم أن تكون هذه الموجودات المفارقة - وفي نسخة « المفارقات » - بإطلاق ، عقولا محضة .

لأنه إذا كان عقلا بما - وفي نسخة « ما » - هو مفارق لغره ، فما - وفي نسخة « فيما » - هو مفارق بإطلاق أخرى أن يكون عقلا .

وكذلك وجب عندهم أن يكون ما تعقله هذه العقول ، هي صور الموجودات والنظام الذى فى العالم ، كالحال فى العقل الإنسانى ، إذ - فى نسخة « إذا » - كان العقل ليس شيئاً غير إدراك صور الموجودات ، من حيث هي فى غير هيولى :

فصح عندهم من قبل هذا أن الموجودات وجودين :

وجود محسوس .

وجود معقول .

وأن نسبة الوجود - وفي نسخة « وجود » - المحسوس من الوجود
- وفي نسخة بدون كلمة « الوجود » - المعقول ، هي نسبة المصنوعات
- وفي نسخة « للمصنوعات » - من علوم الصانع .

واعتقدوا لمكان هذا :

أن الأجرام السماوية عاقلة لهذه المبادئ .

وأن تدبيرها لما ههنا من الموجودات إنما هو من قبيل أنها
ذوات نفوس .

ولما - وفي نسخة « فلما » - قايسوا ،

بين هذه العقول المفارقة .

وبين العقل الإنساني .

رأوا أن هذه العقول ، أشرف من العقل الإنساني ، وإن كانت
تشارك مع العقل الإنساني : في أن معقولاتها - وفي نسخة
« معلولاتها » - هي صور الموجودات .

وأن صورة واحد واحد منها - هو ما يدركه هو من صور
الموجودات ونظامها .

كما أن العقل الإنساني - وفي نسخة بدون كلمة « الإنساني » -
إنما - وفي نسخة بدون كلمة « إنما » - هو ما - وفي نسخة بدون
كلمة « ما » - يدركه - وفي نسخة « يدرك » - من صور الموجودات
ونظامها - وفي نسخة « من الموجوات : صورها ونظامها » -

لكن الفرق بينهما أن صور الموجودات هي علة لتعقل الإنساني ،
إذ - وفي نسخة « إن » - كان يستكمل بها على جهة ما يستكمل
الشيء الموجود بصورته .

وأما تلك - وفي نسخة بدون كلمة « تلك » - فمفعولاتها - وفي نسخة « فمفعولاتها » - هي العلة في صور الموجودات .

وذلك أن النظام والترتيب في الموجودات إنما هو - وفي نسخة « هي » - شيء تابع ولازم للترتيب الذي في تلك العقول المفارقة .

وأما الترتيب الذي في العقل الذي - وفي نسخة « العقل الإنساني » - فينا - وفي نسخة « فيها » - فإنما هو تابع - وفي نسخة « هي نافع » - لما - وفي نسخة « بما » - يدركه من ترتيب الموجودات ونظامها .

ولذلك كان ناقصاً جداً ، لأن كثيراً من الترتيب والنظام للذي في الموجودات ، لا يدركه العقل - وفي نسخة « ندركه بالعقل » - الذي فينا .

* * *

فإذا كان ذلك كذلك ، فلصور الموجودات المحسوسة - وفي نسخة « المحسوسات » - مراتب في الوجود :
أخسها وجودها في المواد .

ثم وجودها في العقل الإنساني أشرف من وجودها في المواد ، ثم وجودها في العقول المفارقة أشرف من وجودها في العقل الإنساني .
ثم لها أيضاً في تلك العقول مراتب متفاضلة في الوجود ، بحسب تفاضل تلك العقول في أنفسها

* * *

ولما نظروا أيضاً إلى الحرم السماوى ، ورأوا الحقيقة - وفى نسخة « ورأوا أنه » - جسماً واحداً شبيهاً بالحيوان الواحد .

له حركة واحدة كلية ، شبيهة بحركة الحيوان الكلية .

وهى نقلته بجمع - وفى نسخة « لجمع » - جسده .

وهذه الحركة هى الحركة اليومية .

ورأوا أن سائر الأجرام - وفى نسخة « الأجسام » - السماوية ،

وحركاتها - وفى نسخة « حركاتها » وفى أخرى « حركتها » -

الجزئية ، شبيهة بأعضاء الحيوان الواحد - وفى نسخة بدون كلمة

« الواحد » - الجزئية ، وحركاتها - وفى نسخة « وحركاته » -

الجزئية .

فاعتقدوا لمكان ارتباط هذه الأجسام بعضها ببعض .

ورجعوها إلى جسم واحد .

وغاية واحدة .

وتعاونها على فعل واحد ، وهو - وفى نسخة « هو » وفى أخرى

« هذا » - العالم - وفى نسخة « تدبير العالم » - بأسره .

أنها ترجع إلى مبدأ - وفى نسخة « لمبدأ » وفى أخرى « إلى المبدأ » -

واحد ، كالحال فى الصنائع الكثيرة التى تؤم مصنوعاً واحداً ،

فإنها ترجع إلى صناعة واحدة رئيسة - وفى نسخة « رئيسية » - .

فاعتقدوا لمكان هذا :

أن تلك المبادئ المفارقة ، ترجع إلى مبدأ واحد منارق ، هو

للسبب فى جميعها .

وأن الصور - وفى نسخة « الصورة » - التى فى - وفى نسخة

« من » - هذا المبدأ ، والنظام والترتيب الذى فيه هو

أفضل الوجودات - وفي نسخة « الموجودات » - التي للصور ،
والنظام والترتيب الذي في جميع الموجودات .
وأن هذا النظام والترتيب ، هو السبب في سائر النظمات
والترتيبات التي - وفي نسخة « الذي » - فيما دونه - وفي نسخة
« يضادونه » - .
وأن العقول تتفاضل في ذلك بحسب حالها منه . في القرب
والبعد .

* * *

والأول عندهم لا يعقل إلا ذاته .
وهو بعقله - وفي نسخة « بتعقله » - ذاته يعقل جميع
الموجودات .
بأفضل وجود .
وأفضل ترتيب .
وأفضل نظام .
وما دونه فجوهه ، إنما هو بحسب ما يعقله من الصور ،
والترتيب ، والنظام ، الذي في العقل الأول .
وأن تفاضلها إنما هو في تفاضلها في هذا المعنى .
ولزم على هذا عندهم ، أن لا يكون الأقل شرفاً يعقل من
الأشرف ، ما يعقل الأشرف من نفسه .
ولا الأشرف يعقل ما يعقل الأقل شرفاً من ذاته .
أعني أن يكون ما يعقل كل واحد منهما .
من الموجودات في مرتبة واحدة .
لأنه لو كان ذلك كذلك ، لكانا متحدين ، ولم يكونا متعددين .
فن هذه الجهة قالوا :

إن الأول لا يعقل إلا ذاته .
 وإن الذى يليه إنما يعقل الأول ، ولا يعقل ما دونه ، لأنه
 معلول ، ولو عقله لعاد المعلول علة .
 واعتقدوا أن ما يعقل الأول من ذاته ، فهو علة لجميع
 الموجودات .

وما يعقله كل واحد من العقول التى دونه :
 فمنه ما هو علة الموجودات الخاصة بذلك العقل .
 أعنى بتخليقها - وفى نسخة « بتعليقها » - .
 ومنه ما هو علة لذاته : وهو العقل الإنسانى بجملته .

* * *

فعلى هذا ينبغى أن يفهم مذهب الفلاسفة فى هذه الأشياء .
 والأشياء التى حركتهم إلى مثل هذا الاعتقاد فى العالم .
 فإذا تؤملت : فليست بأقل إقناعاً من الأشياء التى حركت
 المتكلمين من أهل الملة - وفى نسخة « أهل المسألة » وفى أخرى
 « أهل تلك الملة » - .
 أعنى المعتزلة أولاً .
 والأشعرية ثانياً .

إلى أن اعتقدوا فى المبدأ الأول ما اعتقدوه .
 أعنى أنهم اعتقدوا أن ههنا ذاتا غير جسمانية ، ولا هى فى
 - وفى نسخة « ولا فى » وفى نسخة بدون « ولا هى » - جسم ، حية ،
 عاملة ، مريدة ، قادرة ، متكلمة : سمعية ، بصرية .
 إلا أن الأشعرية دون المعتزلة اعتقدوا أن هذه - وفى نسخة

« المعتزلة وأن هذه » - الذات هي :

القاعلة لجميع - وفي نسخة « بجميع » - الموجودات .
بلا واسطة .

والعالم لها بعلم غير متناه . إذ كانت الموجودات غير متناهية .
ونفوا العلل التي ههنا .

وأن هذه الذات - وفي نسخة بدون كلمة « الذات » - الحية ،
العالمة ، المريدة ، السميعة - وفي نسخة « السامعة » وفي أخرى
« السميعة » - البصيرة القادرة المتكاملة ، موجودة مع كل شيء ،
وفي كل شيء .

أعني متصلة به اتصال وجود .

وهذا الموضع - وفي نسخة « الظن » - يظن به أنه تلحقه
شناعات .

وذلك أن ما هذا صفته من الموجودات ، فهو ضرورة من
جنس النفس ؛ لأن النفس هي ذات ليست - وفي نسخة « ليس » -
بجسم ، حية ، عاملة ، قادرة ، مريدة ، وفي نسخة بدون كلمة
« مريدة » - سميعة ، بصيرة ، متكاملة .

فهؤلاء وضعوا مبدأ الموجودات نفساً كلية مفارقة للمادة ،
من حيث لم يشعروا .

* * *

وسنذكر الشكوك التي تلزم هذا الموضع :

وأظهرها ، على - وفي نسخة بدون كلمة « على » - للقول
بالصفات ، أن يكون ههنا ذات مركبة قديمة .

فيكون ههنا تركيب قديم - وفي نسخة بدون كلمة « قديم » - وهو خلاف ما تضعه الأشعرية من أن كل تركيب محدث ، لأنه عرض .

وكل عرض عندهم محدث .

ووضعوا مع - وفي نسخة « ما » - هذا - وفي نسخة بزيادة « في » - جميع الموجودات أفعالاً جائزة .

ولم يروا أن فيها ترتيباً ، ولا نظاماً ، ولا حكمة ، اقتضتها طبيعة الموجودات بل اعتقدوا - وفي نسخة « يعتقدوا » - أن كل موجود ، فيمكن أن يكون بخلاف ما هو - وفي نسخة بدون كلمة « هو » - عليه .

وهذا يلزمهم في العقل ضرورة .

وهم مع هذا يرون في المصنوعات التي شبهوا بها - وفي نسخة « يشبهون » - بها المطبوعات - وفي نسخة « بالمطبوعات » - نظاماً وترتيباً .

وهذا يسمى حكمة .

ويسمون الصانع حكيماً .

* * *

والذي اقتنعوا به في - وفي نسخة بدون كلمة « في » وفي أخرى « في أن » - الكل مثل هذا المبدأ هو - وفي نسخة « وهو » - أنهم شبهوا الأفعال الطبيعية - وفي نسخة « الطبيعة » - بالأفعال الإرادية ، فقالوا :

كل فعل بما هو - وفي نسخة « هو في » - فعل ، فهو صادر عن فاعل مرید قادر - وفي نسخة بدون كلمة « قادر » - مختار - وفي نسخة بدون كلمة « مختار » - حي ، عالم .

وأن طبيعة الفعل - بما هو فعل - تقتضى هذا .

وأقنعوا في هذا بأن قالوا :

ما سوى الحى فهو جماد ، وميت .

والميت لا يصدر عنه فعل .

فما سوى الحى لا يصدر عنه فعل .

فجحدوا الأفعال الصادرة عن الأمور الطبيعية .

ونفوا مع ذلك أن يكون للأشياء الحية ، فى الشاهد ، أفعال .

وقالوا : إن هذه الأفعال تظهر مقترنة بالحى - وفى

نسخة بزيادة « الذى » - فى الشاهد ، - وفى نسخة بزيادة « أفعالا »

وفى أخرى بزيادة « أفعال » - وإنما فاعلها - وفى نسخة « فعلها » -

الحى الذى فى الغائب .

فلزمهم - وفى نسخة بدون عبارة « فلزمهم » - أن لا يكون فى

للشاهد حياة ؛ لأن الحياة إنما تثبت للشاهد - وفى نسخة

« الشاهد » - من أفعاله .

وأيضاً ، فمن أين ؟ ليت شعرى ؟ ! - وفى نسخة « فليت

شعرى ؟ ! من أين ؟ ! » - حصل لهم هذا الحكم على الغائب ؟

والطريق الذى سلكوه - وفى نسخة « سلكوا » - فى إثبات هذا

للصانع ، هو أن وضعوا أن المحدث له محدث .

وأن هذا لا يمر إلى غير نهاية - وفى نسخة « النهاية » - .

فيستمر - وفى نسخة « فيمير » - الأمر ضرورة - وفى نسخة

بدون كلمة « ضرورة » - إلى محدث قديم .

وهذا صحيح . لكن ليس بين - وفي نسخة « يتبين » - من هذا أن هذا القديم ليس هو جسماً .
 فلذلك يحتاج أن - وفي نسخة « إلى أن » - يضاف إلى هذا أن كل جسم ليس قديماً ، فتلحقهم شكوك كثيرة .

* * *

وليس يكفي في ذلك بيانهم .
 أن العالم - وفي نسخة « للعالم » - محدث - وفي نسخة « يحدث » -
 إذ قد - وفي نسخة بدون كلمة « قد » - يمكن أن يقال :
 إن المحدث له هو - وفي نسخة بدون كلمة « هو » - جسم
 قديم ليس فيه شيء من الأعراض التي استدلت - وفي نسخة
 « استدلو » - منها على أن السموات محدثة ، لا من الدورات ،
 ولا من غير ذلك .

مع أنكم - وفي نسخة « أنهم » - تضعون مركباً قديماً .
 ولما وضعوا : أن الجسم السماوي مكون - وفي نسخة « يكون » -
 وضعوه على غير الصفة التي تفهم من الكون في الشاهد ، وهو أن
 يكون :

من شيء .

وفي زمان ، ومكان .

وفي صفة من الصفات .

لا في كليته ، فإنه - وفي نسخة « لأنه » - ليس في الشاهد
 جسم يتكون - وفي نسخة « مكون » - من لا جسم .
 ولا وضعوا الفاعل له كالفاعل في الشاهد .

وذلك أن الفاعل الذى فى الشاهد ، إنما فعله أن - وفى نسخة بدون عبارة « الفاعل له كالفاعل . . . إنما فعله أن » - يغير الموجود من صفة إلى صفة ،

لا أن يغير العدم إلى الوجود ، بل يحوله .
أعنى الموجود .

إلى الصورة والصفة النفسية التى ينتقل بها ذلك الشئ ، من موجود ما ، إلى موجود ما مخالف - وفى نسخة « يخالف » - له .
فى الجوهر ، والحد ، والاسم ، والفعل .
كما قال الله تعالى :

[وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ . ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ . ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً . فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً] الآية .

ولذلك - وفى نسخة « وكذلك » - كان القدماء يرون أن الموجود بإطلاق ، لا يتكون ولا يفسد .
فلذلك إذا سلم لهم :
أن السموات محدثة .

لم يقدرُوا أن يبينوا أنها أول المحدثات ، وهو ظاهر ما - وفى نسخة « مما » - الكتاب العزيز ، فى غير ما آية ، مثل - وفى نسخة « آية فى » - قوله تعالى :

[أَوَلَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ ، وَالْأَرْضَ ،
كَانَتَا رَتْقًا] الآية .

وقوله سبحانه : [وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ] .

وقوله سبحانه وتعالى :

[ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ] .

* * *

وأما الفاعل عندهم فيفعل مادة المتكون وصورته ، إن اعتقدوا .
أن له مادة .

أو يفعله بجملته ، إن اعتقدوا :
أنه بسيط .

كما يعتقدون في الجوهر الذى لا يتجزأ .

* * *

وإن كان ذلك كذلك ، فهذا النوع من الفاعل ، إنما يغير
العدم إلى الوجود ، عند الكون :

أعنى كون الجوهر الغير المنقسم الذى هو .
عندهم إسطقس الأجسام .

— وفي نسخة « للأجسام » — .

أو يغير الوجود إلى العدم عند الفساد .

أعنى عند فساد الجزء الذى لا يتجزأ .

وبين أنه لا ينقلب الضد إلى ضده ، فإنه لا يعود .
نفس العدم وجوداً .

ولا نفس الحرارة برودة .

ولكن المعدوم هو الذى يعود موجوداً ،

والحار — وفي نسخة « أو الحار » — بارداً .

والبارد حاراً .

ولذلك قالت - وفي نسخة « قال » - المعتزلة :
 إن العدم - وفي نسخة « المعدوم » - ذات ما .
 إلا أنهم - وفي نسخة « لأنهم » - جعلوا هذه الذات متعريفية
 - وفي نسخة « متغيرة » - من صفة الوجود ، قبل كون العالم .

* * *

والأقاويل التي ظنوا من قبلها أنه يلزم عنها .
 أنه - وفي نسخة « أن » - لا يكون شيء من شيء .
 هي أقاويل غير صحيحة .
 وأقنعها أنهم قالوا :
 لو كان شيء عن شيء ، لمر الأمر إلى غير نهاية - وفي
 نسخة « النهاية » - .
 والجواب : أن هذا إنما يمتنع من ذلك ما كان على الاستقامة ؛
 لأنه يوجد وجود - وفي نسخة بدون كلمة « وجود » - ما لا نهاية له
 - وفي نسخة بدون عبارة « له » - بالفعل .
 وأما - وفي نسخة « وكان » وفي أخرى « وإنما » - دوراً فليس
 يمتنع .
 مثل أن يكون :
 من الهواء نار .
 ومن النار هواء .
 إلى غير نهاية - وفي نسخة « النهاية » - والموضوع أزلياً - وفي
 نسخة « أزلي » - .
 فإن معتمدهم - وفي نسخة « معتقدهم » - في حدوث الكل ،
 هو :
 أن ما لا يخلو عن الحوادث ، فهو حادث .

والكل الموضوع ؛ للحوادث لا يخلو عن الحوادث - وفي نسخة « الحدوث » - .

فهو حادث - وفي نسخة بدون عبارة « والكل... حادث » - .
وأحد ما - وفي نسخة « وما » - يلزمهم من الفساد في هذا الاستدلال .

إذا سلمت لهم هذه المقدمة هو :
أنهم لم يطردوا الحكم ، لأن ما لا يخلو عن الحوادث في
الشاهد . هو حادث ، على أنه حادث من شيء ، لا من
لا شيء .

وهم يضعون أن الكل حادث من لا شيء .
وأيضاً فإن هذا الموضوع عند الفلاسفة .
وهو الذي يسمونه المادة الأولى .
ليس يخلو عن الجسمية .
والجسمية المطلقة عندهم غير حادثة .
والمقدمة القائلة :

إن ما لا يخلو عن الحوادث حادث

ليست صحيحة ، إلا ما لا يخلو عن حادث واحد بعينه .
وأما ما لا يخلو عن حوادث ، هي واحدة بالجنس ، ليس
لها أول ، فمن أين يلزم أن يكون الموضوع لها حادثاً .

ولهذا - وفي نسخة « ولذلك » - لما شعر بهذا المتكلمون - من
الاشعرية - أضافوا إلى هذه المقدمة مقدمة ثانية ، وهذا أنه لا يمكن
أن توجد حوادث لا نهاية لها ^(١) .

(١) نقد دليل المتكلمين على وجود الله .

أى لا أول لها ولا آخر .
وذلك هو واجب عند الفلاسفة .

* * *

فهذه ونحوها هي - وفي نسخة « هو » - الشناعات التي تلزم
وضع هؤلاء .
وهي أكثر كثيراً من الشناعات - وفي نسخة « الشناعة » -
التي تلزم الفلاسفة .

* * *

ووضعهم أيضاً أن الفاعل الواحد بعينه ، الذي هو المبدأ الأول
هو فاعل لجميع ما في العالم من غير وسيط .
وذلك أن هذا الوضع يخالف ما يحسن - وفي نسخة « يحسن » -
من فعل الأشياء بعضها في بعض .
وأقوى ما اقتنعوا به في هذا المعنى :
أن الفاعل لو كان مفعولاً ، لمر الأمر إلى غير نهاية - وفي
نسخة « النهاية » - .
وإنما كان يلزم ذلك ، لو كان الفاعل إنما هو فاعل ، من
جهة ما هو مفعول .
والحرك محرك ، من جهة ما هو متحرك .
وليس الأمر كذلك ، بل الفاعل إنما هو فاعل من جهة
ما هو موجود بالفعل ، لأن المعدوم لا يفعل شيئاً .
والذي يلزم عن هذا ، هو أن تنتهي الفاعلات المفعولة إلى
فاعل غير مفعول أصلاً .
لا أن ترتفع الفاعلات المفعولة كما ظن القوم .

* * *

وأيضاً فإن الذى يلزم نتيجتهم من المحال أكثر من الذى يلزم مقدماتهم التى منها صاروا إلى نتيجتهم .

وذلك أنه إن كان مبدأ الموجودات ذاتاً - وفى نسخة بدون كلمة « ذات » - ذات حياة ، وعلم ، وقدرة ، وإرادة وكانت هذه الصفات زائدة على الذات .

وتلك الذات غير جسمانية

فليس بين النفس : وهذا الوجود ؛ فرق .

إلا أن النفس هى فى جسم .

وهذا الموجود هو نفس ليس فى جسم .

وما كان بهذه الصفة : فهو ضرورة مركب من ذات وصفات

وكل مركب فهو ضرورة يحتاج - وفى نسخة « محتاج » - إلى مركب ؛ إذ ليس يمكن أن يوجد شئ مركب من ذاته ، كما أنه ليس يمكن أن يوجد متكون من ذاته .

لأن التكوين الذى هو فعل المكون - وفى نسخة « الكون » وفى أخرى « المتكون » - ليس هو شيئاً غير تركيب المتكون .

والمكون ليس شيئاً غير المركب .

وبالحملة : فكما أن لكل مفعول فاعلاً ، كذلك لكل مركب مركباً فاعلاً ، لأن التركيب شرط فى وجود المركب .

ولا يمكن أن يكون الشئ هو علة فى شرط وجوده ، لأنه كان يلزم أن يكون الشئ علة نفسه - وفى نسخة « لنفسه » -

ولذلك كانت المعتزلة في وضعهم هذه الصفات في المبدأ الأول ،
 راجعة إلى الذات ، لا زائدة عليها ، على نحو ما يوجد عليه
 كثير من الصفات الذاتية ، لكثير من الموجودات .
 مثل كون الشيء موجوداً ، وواحداً ، وأزلياً ، وغير ذلك .
 أقرب إلى الحق من الأشعرية .
 ومذهب الفلاسفة ، في المبدأ الأول ، هو قريب من مذهب
 المعتزلة .

* * *

فقد ذكرنا الأمور التي حركت الفريقين إلى مثل هذه
 الاعتقادات في المبدأ الأول .
 والشناعات التي تلزم الفريقين - وفي نسخة بدون عبارة
 « إلى مثل . . . الفريقين » - .
 أما التي تلزم - وفي نسخة « الذي يلزم » - الفلاسفة ، فقد
 - وفي نسخة « فهو » - استوفها أبو حامد .
 وقد تقدم الجواب عن بعضها . وسيأتى - وفي نسخة « وعن
 بعضها سيأتى » - بعد .
 وأما التي تلزم المتكلمين من الشناعات فقد أشرنا نحن في هذا
 الكلام إلى أعيانها - وفي نسخة بدون عبارة « إلى أعيانها » -

* * *

ولنرجع إلى تمييز - وفي نسخة « تميز » - مرتبة قول قول من
 الأقاويل التي يقولها هذا الرجل في هذا الكتاب من الإقناع ،
 ومقدار ما يفيد من التصديق ، على ما شرطنا .

و إنما اضطررنا إلى ذكر الأقاويل المحموده . التى حركت
الفلاسفة إلى تلك الاعتقادات فى مبادئ الكل . لأن منها - وفى
نسخة « فيها » - يتأتى جوابهم لخصومهم . فيما يلزمهم من
الشناعات .

وذكرنا الشناعات التى تلزم المتكلمين أيضاً ؛ لأن من العدل
أن يقام بحجتهم فى ذلك . ويناب منهم . إذ نهم أن يحتجوا بها .
ومن العدل كما يقول الحكيم أن يأتى الرجل من الحجج
لخصومه - وفى نسخة « لخصومهم » - بمثل ما يأتى لنفسه .

أعنى أن يجهده نفسه فى طلب الحجج لخصومه كما يجهده
نفسه فى طلب الحجج لمذهبه ؛ وأن يقبل لهم - وفى نسخة
« منهم » - من الحجج .

النوع الذى يقبله لنفسه .

فنتقول : أما ما شنعوا به من أن :

المبدأ الأول إذا كان لا يعقل إلا ذاته ، فهو جاهل بجميع
ما خلق .

فإنما - وفى نسخة « وإنما » - كان يلزم ذلك لو كان
ما يعقل من ذاته شيئاً هو غير الموجودات بإطلاق .

وإنما الذى يضعون - وفى نسخة « الذين يضعون » وفى أخرى
« المعنى هو » - أن الذى يعقله من ذاته هو الموجودات بأشرف
وجود . وإنه العقل - وفى نسخة « وإن هو العقل » - الذى هو علة
للموجودات ، لا بأنه - وفى نسخة « لأنه » وفى أخرى « لا أنه » -
يعقل الموجودات من جهة أنها علة لعقله - وفى نسخة بزيادة « لا » -
كالحال فى العقل منا .

فمعنى قولهم :

إنه لا يعقل ما دونه من الموجودات .

أى أنه لا يعقلها بالجهة التى يعقلها نحن بها ، بل بالجهة التى لا يعقلها بها - وفى نسخة بدون عبارة « بها » وفى أخرى « به » - عاقل - وفى نسخة بدون كلمة « عاقل » - موجود سواء سبحانه ، لأنه لو عقلها موجود بالجهة التى يعقلها هو ، لشاركه فى علمه ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

وهذه هى الصفة المختصة به تعالى سبحانه .

ولذلك ذهب بعض المتكلمين أن له صفة تخصه سوى الصفات السبع التى أثبتوها له تعالى .

ولذلك لا يجوز فى علمه أن يوصف بأنه كلى ، ولا جزئى ، لأن الكلى والجزئى - وفى نسخة « الكلى الجزئى » - معلولان عن الموجودات ، وكلا العلمين كائن فاسد - وفى نسخة « وفاسد » - .

وسنين هذا أكثر عند التكلم :

هل يعلم الجزئيات أولاً يعلمها .

على ما جرت به عادتهم فى فرض هذه المسألة .

وسنين أنها مسألة مستحيلة فى حق الله تبارك وتعالى .

وهذه المسألة انحصرت بين قسمين ضروريين :

أحدهما : أن الله تعالى لو - وفى نسخة بدون كلمة « لو » -

عقل الموجودات على أنها علة لعلمه ، للزم :

أن يكون عقله كائناً فاسداً .

وأن يستكمل الأشرف - وفى نسخة « الأفضل » - بالأخس .

ولو كانت ذاته غير عاقلة - وفي نسخة « غير معقولات » -
الأمياء ونظامها :

لكان ههنا عقل - وفي نسخة « عقلا » - آخر ، ليس هو
إدراك صور الموجودات على ما هي عليه من الترتيب والنظام .
وإذا كان هذان الوجهان يستحيلان - وفي نسخة
« مستحيلان » وفي أخرى « مستحيلين » - للزم أن يكون ما يعقله
ذاته - وفي نسخة « من ذاته » - هو - وفي نسخة « هي » -
الموج دات بوجود أشرف من الوجود الذى صارت به موجودة .

* * *

والشاهد على أن الموجود الواحد بعينه يوجد له مراتب فى - وفي
نسخة « من » - الوجود ، هو ما يظهر من أمر اللون - وفي نسخة
« النفس » - فإن اللون نجد - وفي نسخة « يوجد » - له مراتب فى
- وفي نسخة « من » - الوجود ، بعضها أشرف من بعض .
وذلك أن أحسن مراتبه هو وجوده فى الهيولى .

وله وجود أشرف من هذا ، وهو وجوده فى البصر ، وذلك
أن هذا الوجود هو - وفي نسخة « وهو » - وجود للون - وفي نسخة
« اللون » - مدرك لذاته - وفي نسخة « ذاته » - .

والذى له فى الهيولى ، هو وجود جمادى ، غير مدرك
لذاته .

وقد تبين أيضاً فى علم النفس .

أن للون - وفي نسخة « اللون » وفى أخرى « للون » - وجوداً
أيضاً فى القوة الخيالية - وفي نسخة « الخيالة » وفى أخرى « الخيالية » -
وأنه أشرف من وجوده فى القوة الباصرة .

وكذلك تبين أن - وفي نسخة « نبين أنه » وفي أخرى « ليس » -
 له في القوة الذاكرة - وفي نسخة « الدراكة » - وجود أشرف من
 وجوده في القوة الخيالية - وفي نسخة « الخالية » - .
 وله - وفي نسخة « وأن له » - في العقل وجوداً أشرف من جميع
 هذه الوجودات - وفي نسخة « الموجودات » - .

* * *

وكذلك نعتقد أن له في ذات - وفي نسخة بدون كلمة « ذات »
 وفي أخرى « ذاته » وفي رابعة « ذا » - العلم - وفي نسخة « المبدأ » -
 الأول وجوداً أشرف من جميع وجوداته . وهو الوجود الذي لا يمكن
 أن يوجد وجود أشرف - وفي نسخة بدون عبارة « من جميع ... »
 وجود أشرف - منه .

* * *

وأما ما حكاه عن - وفي نسخة « من » - الفلاسفة في ترتيب
 فيضان المبادئ المفارقة عنه ، وفي عدد ما يفيض عن مبدأ مبدأ . من
 تلك المبادئ ، فشيء لا يقوم برهان على تحصيل ذلك وتحديده .
 ولذلك لا يلغى - وفي نسخة « يكفي » - التحديد الذي ذكره
 في كتب القدماء .

* * *

وأما كون جميع المبادئ المفارقة ، وغير المفارقة . فائضة
 عن المبدأ الأول .
 وأن - وفي نسخة « فإن » - بفيضان هذه القوة الواحدة .
 صار العالم بأسره واحداً .

وبها ارتبطت جميع أجزائه ، حتى صار الكل يؤم فعلاً واحداً
 - وفي نسخة « واحد » - كالحال في بدن الحيوان الواحد المختلف
 القوى ، والأعضاء ، والأفعال .

فإنه إنما صار عند العلماء واحداً وموجوداً - وفي نسخة
 « موجوداً » - بقوة واحدة فيه ، فاضت عن الأول .

فأمر ، أجمعوا عليه . لأن السماء عندهم بأسرها هي - وفي
 نسخة بدون كلمة « هي » - بمنزلة حيوان واحد .

والحركة اليومية التي لجميعها - وفي نسخة « تجمعها » - هي
 كالحركة الكلية في المكان للحيوان .

والحركات التي لأجزاء السماء . هي كالحركات الجزئية التي
 - وفي نسخة بدون كلمة « التي » - لأعضاء الحيوان .

وقد قام عندهم البرهان على أن في الحيوان قوة واحدة بها
 صار واحداً - وفي نسخة بدون كلمة « واحداً » - وبها صارت
 جميع القوى التي فيه تؤم فعلاً واحداً - وفي نسخة بدون عبارة
 « وبها صارت جميع القوى التي فيه تؤم فعلاً واحداً » - وهو
 سلامة - وفي نسخة « ملامة » - الحيوان .

وهذه القوى - وفي نسخة « القوة » - مرتبطة بالقوة الفائضة
 عن المبدأ الأول .

ولولا ذلك لافترقت أجزاؤه ، ولم يبق طرفة عين .

فإن كان - وفي نسخة بدون كلمة « كان » - واجباً أن يكون
 في الحيوان الواحد قوة واحدة روحانية سارية في جميع أجزائه
 بها صارت الكثرة الموجودة فيه ، من القوى والأجسام ، واحدة ،
 حتى قيل في الأجسام الموجودة فيه :

إنها جسم واحد .
 وقيل : في القوى الموجودة فيه : إنه قوة واحدة
 وكانت نسبة أجزاء الموجودات من العالم كله ، نسبة أجزاء
 الحيوان الواحد ، من الحيوان الواحد .
 فباضطرار أن يكون حالها .
 في أجزائه الحيوانية .
 وفي قواها المحركة النفسانية والعقلية .
 هذه الحال .
 أعني أن فيها قوة واحدة روحانية - وفي نسخة .
 بزيادة « وهي سارية في الكل سرياناً واحداً » - بها ارتبطت
 جميع القوى الروحانية والجسمانية ، وهي سارية في :
 الكل سرياناً واحداً .
 ولولا ذلك لما كان ههنا نظام وترتيب .
 وعلى هذا يصح القول :
 إن الله خالق - وفي نسخة « خلق » - كل شيء وممسه ،
 وحافظه .

كما قال الله سبحانه :

[إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا]

الآية - وفي نسخة بدون كلمة « الآية » - .

وليس يلزم من سريان القوة الواحدة ، في أشياء كثيرة ، أن
 يكون في تلك القوة كثرة ، كما ظن من قال :
 إن المبدأ الواحد إنما فاض عنه أولاً ، واحد .
 ثم فاض من ذلك الواحد كثرة .

فإن هذا إنما يظن به أنه لازم إذا شبه .

الفاعل الذى فى غير هيولى .

بالفاعل الذى فى الهيولى - وفى نسخة « هيولى » - .

ولذلك إن قيل :

اسم الفاعل على :

الذى فى غير هيولى .

والذى فى هيولى .

فباشتراك - وفى نسخة « باشتراك » وفى أخرى « فاشتراك » -

الاسم .

فهذا - وفى نسخة « بهذا » وفى نسخة بدونهما - يبين لك جواز

صدور الكثرة عن الواحد .

وأيضاً فإن وجود سائر المبادئ المفارقة إنما هو فيما يتصور

منه - وفى نسخة بزيادة « شىء واحد » - .

وليس يمتنع أن يكون هو - وفى نسخة « وهو » - شيئاً - وفى

نسخة « يتصور شيئاً » - واحداً بعينه ، يتصور منه أشياء كثيرة

تصورات مختلفة .

كما أنه ليس يمتنع - وفى نسخة « ممتنعاً » - فى الكثرة أن

تتصور - وفى نسخة بزيادة « منه » - تصوراً واحداً .

وقد نجد الأجرام السماوية كلها ، فى حركتها اليومية ،

تتصور هى - وفى نسخة « وهى » - وفلك الكواكب الثابتة تصوراً

واحداً بعينه ، فإنها تتحرك بأجمعها فى هذه الحركة عن محرك

واحد ، وهو محرك فلك الكواكب الثابتة .

ونجد لها أيضاً حركات تخصها مختلفة .

فوجب أن تكون حركاتها - وفي نسخة « حركاتهم » وفي أخرى « حركتهم » - عن محركين :
مختلفين من جهة .

متحدتين من جهة .

وهو من جهة ارتباط حركاتها - وفي نسخة « حركاتهم » -
بحركة الفلك الأول ، فإنه كما أنه ، لو توهم متوهم أن العضو
المشارك لأعضاء الحيوان ، أو القوة المشتركة ، قد ارتفع ، لارتفعت
جميع أعضاء ذلك الحيوان ، وجميع قواه .

كذلك الأمر في الفلك في أجزائه - وفي نسخة « وأجزائه » -
وقواه المحركة .

وبالجملة : في مبادئ العالم وأجزائه ، مع المبدأ الأول .
وبعضها مع بعض .

* * *

والعالم أشبه شيء عندهم بالمدينة - وفي نسخة « بالمرتبة » -
الواحدة .

وذلك أنه كما أن المدينة تتقوم برئيس واحد ، ورئاسات
كثيرة ، تحت الرئيس الأول ، كذلك الأمر عندهم في العالم .
وذلك أنه كما أن سائر الرئاسات التي في المدينة ، إنما
ارتبطت بالرئيس الأول ، من جهة أن الرئيس الأول ، هو
الموقف - وفي نسخة « الموجب » - الواحدة واحدة ، من تلك
الرئاسات ، على الغايات التي من أجلها كانت تلك الرئاسات ،
وعلى ترتيب الأفعال الموجبة لتلك الغايات .

كذلك الأمر في الرئاسة الأولى ، التي في العالم ، مع سائر
الرئاسات .

* * *

وتبين عندهم أن الذي يعطى الغاية في الموجودات المفارقة
للمادة ، هو الذي يعطى الوجود ، لأن الصورة والغاية هي واحدة
في هذا النوع من الموجودات .

فالذي يعطى الغاية في هذه الموجودات هو - وفي نسخة
« هذا » - هو الذي يعطى الصورة .

والذي يعطى الصورة هو الفاعل .

فالذي يعطى الغاية في هذه الموجودات - وفي نسخة « هذا
الوجود » - هو - وفي نسخة بدون عبارة « الذي يعطى الصورة .
والذي يعطى الصورة هو الفاعل . فالذي يعطى الغاية في هذه
الموجودات هو » - الفاعل - وفي نسخة بدون عبارة « فالذي يعطى
الغاية في هذه الموجودات هو الفاعل » - .

ولذلك يظهر أن المبدأ الأول ، هو مبدأ لجميع هذه المبادئ
فإنه :

فاعل	وصورة	وغاية
------	-------	-------

* * *

وأما حاله من الموجودات المحسوسة ، فلما كان هو - وفي
نسخة « هذا » - الذي يعطيها الوجدانية .

وكانت الوجدانية التي فيها ، هي سبب وجود الكثرة التي
تربطها - وفي نسخة « ترتبطها » - تلك الوجدانية .

صار مبدأ لهذه كلها على أنه :

فاعل وصورة وغاية

وصارت جميع الموجودات تطلب غايتها بالحركة نحوه .
وهي الحركة التي تطلب بها غاياتها التي من أجلها خلقت .
وذلك - وفي نسخة بزيادة « بين » - :

أما لجميع الموجودات ، فبالطبع .
وأما للإنسان ، فبالإرادة .

ولذلك كان :

مكلفاً من بين سائر الموجودات .

ومؤتمناً من بينها .

وهو معنى قوله سبحانه :

[إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ]

الآية - وفي نسخة - بدون كلمة « الآية » - .

وإنما عرض للقوم أن يقولوا : إن هذه الرئاسات التي في العالم ،
وإن كانت كلها صادرة عن المبدأ الأول :
أن بعضها صدر عنه بلا واسطة .

وبعضها صدر عنه - وفي نسخة « منه » - بواسطة ، عند
السلوك والترقى من العالم الأسفل ، إلى العالم الأعلى .

وذلك أنهم وجدوا أجزاء النلك ، بعضها من أجل حركات
بعض ، فنسبوها إلى الأول ، فالأول ، حتى وصلوا إلى الأول بإطلاق.

فلاح لهم نظام آخر ، وفعل اشتركت فيه جميع الموجودات
اشتراكاً واحداً .

والوقوف على الترتيب الذى أدركه النظائر فى الموجودات عند
الترقى إلى معرفة الأول ، عسير .

والذى تدركه العقول الإنسانية منه إنما هو مجمل .

لكن الذى حرك القوم أن اعتقدوا أنها مرتبة عن المبدأ الأول
بحسب ترتيب أفلاكها فى الموضع - وفى نسخة « الموضع » وفى
أخرى « الموضوع » - هو أنهم - وفى نسخة « هم أنهم » وفى أخرى
بدونها - رأوا أن الفلك الأعلى ، فيما يظهر من أمره ، أنه أشرف
مما تحته ، وأن سائر الأفلاك تابعة له فى حركته .

فاعتقدوا لمكان هذا ، ما حكى عنهم من الترتيب بحسب
المكان .

ولقائل - وفى نسخة « وللقائل » - أن يقول : لعل الترتيب
الذى فى هذه ، إنما هو من أجل الفعل ، لا من أجل الترتيب فى
المكان .

وذلك أنه لما كان يظهر أن أفعال هذه الكواكب ، أعنى
- السيارة ، حركاتها - وفى نسخة « وحركاتها » - من أجل حركة
- وفى نسخة « حركات » - الشمس ، فلعل المحركين لها إنما
وفى نسخة بدون عبارة « إنما » - يقتدون - وفى نسخة « يغترون » وفى
أخرى « يقترون » وفى رابعة « يقترون » وفى خامسة « يعقتدون » - فى

تحريكاتها - وفي نسخة « تحريكاتها » - بحركة الشمس ،
وتحرك الشمس عن الأول .

فلذلك ليس يلنى - وفي نسخة « يكفى » - وفي هذا المطلب
مقدمات يقينية ، بل من جهة الأولى ، والأخلى - وفي نسخة
« والأغلب » - .

وإذ - وفي نسخة « وإذا » - قد - وفي نسخة بدون كلمة
« قد » - تقرر هذا ، فلنرجع إلى ما - وفي نسخة بدون كلمة « ما » -
كنا بسيله .

* * *

[٩٢] - قال أبو حامد :

الثانى : - وفي نسخة « الجواب الثانى ، قال أبو حامد » - هو - وفي نسخة
بدون كلمة « هو » - أن من ذهب إلى أن الأول لا يعقل إلا نفسه ، إنما خاف
- وفي نسخة « حاذر » - من لزوم الكثرة ؛ إذ قال فيه :

يعقل غيره - وفي نسخة « به » بدل « يعقل غيره » -

لزم أن يقال : عقله غيره ، غير عقله نفسه . وهذا - وفي نسخة « فهذا » -
لازم فى المعلول الأول .

فينبغى أن لا يعقل إلا نفسه ؛ لأنه لو عقل غيره - وفي نسخة « لو عقل
الأول أو غيره » - لكان ذلك غير ذاته ، ولا فتقر إلى علة غير علة ذاته - وفي
نسخة « علة هى غير ذاته » - ولا علة إلا علة ذاته - وفي نسخة بدون عبارة « ولا
علة إلا علة ذاته » - وهو المبدأ الأول .

فينبغى أن لا يعلم إلا ذاته .

وتبطل الكثرة التى نشأت من هذا الوجه .

فإن قيل : لما وُجد ، وعقل ذاته ، لزمه أن يعقل أنه مبدأ - وفي نسخة
« يعقل المبدأ » -

قلنا : لزمه ذلك لعله ؟ — وفي نسخة « بعله ؟ » — أو لغير — وفي نسخة « بغير » — علة ؟

فإن كان لعله — وفي نسخة « بعله » — فلا علة إلا المبدأ الأول . وهو واحد ، ولا يتصور أن يصدر منه إلا واحد . وقد صدر ، وهو ذات المعلول ، فالثاني — وفي نسخة « الثاني » — كيف يصدر منه ؟

وإن لزم بغير علة . فليأزم وجود الأول موجودات بلا علة كثيرة — وفي نسخة بلعن كلمة « كثيرة » — وليأزم منها الكثيرة .

فإن لم يعقل هذا : من حيث إن واجب الوجود . لا يكون إلا واحداً . والزائد على الواحد ممكن .

والممكن يفتقر إلى علة .

فهذا اللازم في حق المعلول : إن كان واجب الوجود ، بذاته ، فقد بطل قولهم : واجب الوجود واحد .

وإن كان ممكناً ، فلا بد له من علة .

ولا علة له . فلا يعقل وجوده — وفي نسخة « وجود » —

وليس هو من ضرورة المعلول الأول : لكونه ممكن الوجود ؛ فإن إمكان الوجود ضروري في كل معلول .

لما كون المعلول عالماً بالعلة ، ليس ضرورياً في وجود — وفي نسخة « وجوب » — ذاته . كما أن كون العلة عالماً بالمعلول ، ليس ضرورياً في وجود ذاته .

بل لزوم العلم بالمعلول . أظهر من لزوم العلم بالعلة

* * *

فإن أن الكثيرة الحاصلة من علمه بالمبدأ محال ؛ فإنه لا مبدأ له ، وليس هو من ضرورة وجود ذات المعلول .

وهذا أيضاً لا يخرج عنه — وفي نسخة « منه » —

* * *

[٩٢] - قلت : هذه حجة من يوجب أن يكون الأول يعقل
- وفي نسخة « لا يعقل » - من ذاته - وفي نسخة بدون عبارة « من ذاته » -
ما هو له علة ، لأنه يقول :

إن لم يعقل من ذاته - وفي نسخة بدون عبارة « ما هو علة له ...
من ذاته » - أنه مبدأ ، فقد عقل ذاته عقلاً ناقصاً .
وأما اعتراض أبي حامد - وفي نسخة « وأما ما اعترض أبو حامد » -
على هذا ، فعناه .

إن كان عقل ما هو له مبدأ ، فلا يخلو أن يكون ذلك :
لعلة .

أو لغير علة .

فإن كان - وفي نسخة بزيادة « ذلك » - لعلة ، لزم أن يكون
للأول - وفي نسخة « الأول » - علة . ولا علة للأول - وفي نسخة
« له » - .

وإن كان لغير علة ، وجب أن يلزم عنه كثرة ، وإن لم - وفي
نسخة بدون كلمة « لم » - يعلمها .

فإن لزم عنه كثرة ، لم يكن واجب الوجود ، لأن واجب
الوجود لا يكون - وفي نسخة « لم يكن » وفي أخرى « لا يمكن » -
إلا واحداً .

والذى يصدر عنه أكثر من واحد ، هو ممكن الوجود .

والممكن الوجود مفتقر إلى علة .

فقد بطل قولهم : أن يكون الأول واجب الوجود .

وأن - وفي نسخة « وإن لم » - يعلم معلوله .

[٩٣] - قال :

وإذا كان كون المعلول عالمًا بالعلة، ليس من ضرورة وجوده . فأحرى أن لا يكون من ضرورة كون العلة أن تكون عارفة بمعلولها - وفي نسخة « معلولها » -

[٩٣] - قلت : هذا كلام - وفي نسخة « الكلام » - سفسطائي . فإنه إذا فرضنا العلة عقلا . ويعقل معلوله ، فإنه ليس يلزم عن ذلك أن يكون ذلك لعلة زائدة على ذاته ، بل لنفس - وفي نسخة « كنفس » - ذاته ، إذ كان صدور المعلول عنه ، شيئاً تابعاً لذاته . ولا إن كان صدور المعلول عنه - وفي نسخة بزيادة « شيئاً تابعاً لذاته . ولا إن كان صدور المعلول عنه » - لا لعلة . بل لذاته . يلزم أن يكون يصدر عنه كثرة ، لأن ذلك على أصلهم راجع لذاته .

إن كانت ذاته واحدة ، صدر عنها واحد .

وإن كانت كثيرة . صدر عنها كثرة .

* * *

وما وضع في هذا القول ، من :

أن كل معلول ، فهو ممكن الوجود .

فإن هذا إنما هو - وفي نسخة بدون كلمة « هو » - صادق في المعلول المركب ، فليس - وفي نسخة « وليس » - يمكن أن يوجد شيء - وفي نسخة بدون كلمة « شيء » - مركب ، وهو أزلي .

فكل - وفي نسخة « بل » - ممكن الوجود عند الفلاسفة ، فهو

محدث .

وهذا شيء قد صرح به أرسطو ، في غير ما موضع — وفي نسخة « وضع » — من كتبه .

وسيبين — وفي نسخة « وسنين » — هذا من قولنا بعد ، بياناً أكثر عند التكلم في واجب الوجود .

وأما الذى يسميه ابن سينا ممكن الوجود ، فهو — وفي نسخة « فهذا » — والممكن — وفي نسخة « الممكن » — الوجود ، مقول — وفي نسخة « معلول » — باشتراك الاسم .

ولذلك ليس كونه محتاجاً إلى الفاعل ، ظاهراً من الجهة التى منها ظهر حاجة — وفي نسخة « حالة » — الممكن .

* * *

[٩٤] — قال أبو حامد :

الاعتراض الثالث : — وفي نسخة « الاعتراض الثالث : قال أبو حامد » — هو — وفي نسخة « وهو » — وفي أخرى « و » — أن عقل المعلول الأول ذات نفسه ، عين ذاته ، أو غيره

فإن كان — وفي نسخة بزيادة « عينه » ، فهو محال ، لأن العلم غير المعلوم . وإن كان « — غيره ، فليكن كذلك في المبدأ ، ويلزم — وفي نسخة « فيلزم » — منه كثرة .

وإن كان ليس غيره ، فإذاً ليس فيه — وفي نسخة « فيه » وفي أخرى « فيه » فإذاً ليس فيها « وفي رابعة » ويلزم فيه « وفي خامسة » ويلزم « — ترييع ولا — وفي نسخة « لا » — تثليث بزعمهم .

فإنه ذاته — وفي نسخة « عقاه ذاته » وفي أخرى « يعقل ذاته » — وعقله نفسه — وفي نسخة بلون عبارة « وعقله نفسه » — وعقله — وفي نسخة « ويعقل » — وفي أخرى بلونهما — مبدأه .

وإنه ممكن الوجود بذاته - وفي نسخة بدون عبارة « بذاته » - ويمكن أن يزداد أنه واجب الوجود بغيره ، فيظهر تخميس .
وبهذا يظهر - وفي نسخة « يتعرف » وفي أخرى « يعرف » - تعمق هؤلاء في الهوس .

* * *

[٩٤] - قلت : الكلام ههنا في العقول ، هو في موضعين :
أحدهما : فيما يعقل - وفي نسخة « يعلل » -
وما لا يعقل .
وهي مسألة خاض فيها القدماء .

وأما الكلام فيما صدر عنها فانفرد ابن سينا بالقول الذي
حكاه ههنا عن الفلاسفة وتجرد هو للرد عليهم ، ليوهم - وفي
نسخة « فيوهم » - أنه رد على جميعهم .
وهذا كما قال ، تعمق ممن قاله - وفي نسخة « قال » - في
الهوس .

وليس يلتقى - وفي نسخة - بدون كلمة « يلتقى » - هذا القول
لأحد من القدماء ، وهو قول ليس يقوم عليه برهان إلا ما ظنوا
من أن :
الواحد لا يصدر عنه إلا واحد .

وهذه القضية ليست في الفاعلات التي هي صور في مواد ،
كالحال في الفاعلات التي هي صور مجردة من المادة .
فإنه ليس ذات العقل المعلول عندهم إلا ما يعقل من مبدئه ،
ولا ههنا شيئان :

أحدهما : ذات :

والآخر : معنى زائد على الذات .

لأنه لو كان ذلك كذلك - وفي نسخة بدون عبارة « كذلك » -
لكان مركباً . والبسيط لا يكون مركباً .

والفرق بين العلة والمعلول : أن العلة الأولى وجودها بذاتها .
أعني في الصور المفارقة .

والعلة الثانية وجودها - وفي نسخة بدون كلمة « وجودها » -
بالإضافة إلى العلة الأولى ، لأن كونها معلولة ، هو نفس - وفي
نسخة « بنفس » - جوهرها ، وليس هو معنى زائداً عليها ، كالحال
في المعقولات المادية - وفي نسخة « النارية » - .

مثال ذلك أن اللون هو شيء موجود بذاته في الجسم .

وكونه علة البصر ، هو من حيث هو مضاف .

والبصر ليس له وجود إلا في هذه الإضافة .

ولذلك - وفي نسخة بزيادة « الحدث » - كانت المجردة من
الهيولى ، جواهر من طبيعة المضاف .

ولذلك اتحدت العلة والمعلول في الصور المفارقة للمواد - وفي
نسخة « المراد » - .

ولذلك كانت الصور الحسية من طبيعة المضاف ، كما تبين
في كتاب النفس .

* * *

[٩٥] - قال أبو حامد : - وفي نسخة بدون عبارة « قال أبو حامد » - :

الاعتراض الرابع : أن يقال - وفي نسخة « نقول » - : التثليث لا يكفي في

المعلول الأول ؛ فإن جرم السماء الأول ، لزم عندهم من معنى واحد ، من ذات

المبدأ ، وفيه تركيب من ثلاثة أوجه :

أحدها : أنه مركب من صورة وهيولى ، وهكذا كل جسم عندهم .
فلا بد - وفي نسخة بدون عبارة « فلا بد » - لكل واحد من مبدأ .

إذ الصورة تخالف الهيولى ، وليست - وفي نسخة « وليس » - كل واحدة على مذهبهم علة مستقلة - وفي نسخة « مفتعلة » - للأخرى - وفي نسخة « للأجزاء » - حتى يكون أحدهما بوساطة الآخر - وفي نسخة « أحدهما بواسطة الآخر » - من غير علة أخرى زائد - وفي نسخة « زائد » - عليها - وفي نسخة « عليه » - .

[٩٥] - قلت الذى يقوله ، أن الجسم السماوى ، هو عندهم مركب من :

مادة	وصورة	ونفس
فيجب أن يكون فى العقل الثانى الذى صدر عنه - وفي نسخة « منه » - الفلك - وفي نسخة بدون كلمة « الفلك » - أربعة معان :		

معنى : تصدر عنه الصورة .

ومعنى : تصدر عنه الهيولى ؛ إذ ليس أحد هذين علة مستقلة للثانية ، بل :

المادة علة للصورة بوجه .

والصورة علة للمادة بوجه .

ومعنى : صدر عنه النفس .

ومعنى : صدر عنه المحرك للفلك - وفي نسخة « الفلك » - الثانى .

فيكون فيه تربع ضرورة .

والقول بأن الجسم السماوى مركب من :

صورة .

وهيولى .

كسائر الأجسام .

هو شىء غلط فيه ابن سينا على المشائين .

بل الجرم السماوى عندهم جسم بسيط ، ولو كان مركباً لفسد عندهم ؛ ولذلك قالوا فيه : إنه - وفى نسخة بدون عبارة « إنه » - غير كائن ولا فاسد ، ولا فيه قوة على المتناقضين .

ولو كان كما قال - وفى نسخة « قاله » - ابن سينا ، لكان مركباً كالحيوان .

ولو سلم هذا لكان التريع لازماً لمن يقول :

إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد .

وقد قلنا : إن الوجه الذى - وفى نسخة « إن الوجه إن الذى » - به هذه الصور ، بعضها - وفى نسخة « وبعضها » - أسباب لبعض .

وكونها أسباباً للأجرام السماوية ، ولا دونها - وفى نسخة « دونه » - .

وكون - وفى نسخة « ويكون » - السبب الأول سبباً لجميعها .

هو غير هذا كله .

[٩٦] — قال أبو حامد :

الوجه الثانى : — وفى نسخة « الوجه الثانى : قال أبو حامد » وفى أخرى « الثانى » —

إن الجرم الأقصى ، على حده مخصوص فى الكبير — وفى نسخة « الكبير » —
فاختصاصه — وفى نسخة « واختصاصه » — بذلك القدر ، من بين سائر المقادير
— وفى نسخة « الأفلاك » — زائد على وجود ذاته ، إذ كان ذاته — وفى نسخة
« بذاته » — ممكناً أصغر منه ، أو أكبر — وفى نسخة « وأكبر » —

فلا بد له من مخصص بذلك المقدار ، زائد على المعنى البسيط الموجب لوجوده ،
لا كوجود العقل ؛ فإنه وجود محض ، لا يختص بمقدار مقابل لسائر المقادير .
فيجوز أن يقال : لا يحتاج إلا — وفى نسخة بحذف كلمة « إلا » — إلى علة
بسيطة .

[٩٦] — قلت : معنى هذا القول أنهم — وفى نسخة ، بدون
عبارة « أنهم » — إذا قالوا :

إن جسم الفلك هو معنى ثالث صدر ، وهو فى نفسه — وفى
نسخة ، بدون عبارة « فى نفسه » — غير بسيط .

أعنى — وفى نسخة « يعنى » — أنه جسم ذو كمية .

ففيه إذن معنيان :

أحدهما : يعطى الجسمية الجوهرية .

والثانى : الكمية المحدودة .

فيجب أن يكون فى ذلك العقل الذى صدر عنه جسم الفلك
أكثر من معنى واحد ، فلا تكون العلة الثانية مثثلة بل مربعة .

وهذا كله وضع فاسد ، فإن الفلاسفة لا يعتقدون أن الجسم بأسره ، يصدر عن مفارق .

وإن صدر عندهم - وفي نسخة « عنهم » - فإنما تصدر الصورة الجوهرية .

ومقادير أجزائها عندهم تابعة للصور .

لكن هذا كله - وفي نسخة بدون عبارة « كله » - عندهم في الصور الهيولانية .

والأجرام السماوية عندهم ، من حيث هي بسيطة ، لا تقبل للصغر والكبر .

ثم وضع الصورة والمادة صادرتين - وفي نسخة « صادرين » - عن مبدأ مفارق ، خارج عن أصولهم ، وبعيد جداً .

والفاعل بالحقيقة عند الفلاسفة الذي في الكائنات الفاسدات ، ليس يفعل الصورة : ولا الهيولى . وإنما يفعل من الهيولى والصورة - وفي نسخة بدون عبارة « والصورة » - المركب منهما جميعاً .

أعني المركب من الهيولى والصورة .

لأنه لو كان الفاعل يفعل الصورة - وفي نسخة « الصور » - في الهيولى ، لكان يفعلها في شيء ، لا من شيء .

وهذا كله ليس رأياً للفلاسفة ، فلا معنى لرده ، على أنه رأى للفلاسفة

[٩٧] — قال أبو حامد : مجيباً عن الفلاسفة :

فإن قيل : سببه أنه — وفي نسخة « بسببه لأنه » — لو كان أكبر منه — وفي نسخة بدون عبارة « منه » — لكان مستغنى عنه في تحصيل النظام الكلى .

ولو كان أصغر منه لم يصلح للنظام — وفي نسخة « النظام » — المقصود .

[٩٧] — قلت : يريد بهذا القول أن الفلاسفة ليس يرون أن جرم الفلك مثلاً جائز أن يكون أكبر أو أصغر مما هو عليه ؛ لأنه لو كان بأحد الوصفين — وفي نسخة « الوضعيين » — لم يحصل النظام المقصود ههنا . ولا — وفي نسخة « ولا » — كان تحريكه لما ههنا تحريكاً طبيعياً : بل كان :

إما زائداً على هذا التحريك .

وإما ناقصاً .

وكلاهما يقتضى فساد الموجودات ههنا : لا أن — وفي نسخة « لأن » — الكبير كان يكون فضلاً . كما قال أبو حامد .

بل الكبير والصغير كلاهما : كانا يقتضيان فساد العالم عندهما — وفي نسخة « عنده » — .

* * *

[٩٨] — قال أبو حامد : راداً على الفلاسفة :

فنقول : وتعين — وفي نسخة « وتعين » وفي أخرى « وتغير » وفي رابعة « وعين » — جهة النظام .

هل هو كاف في وجود ما به — وفي نسخة « فيه » — النظام ؟ .

أم يفتقر إلى علة موجدة ؟ — وفي نسخة « موجدة » وفي أخرى « موجدة موجدة » —

فإن كان كافياً ، فقد استغنيت عن وضع العلل ، فاحكموا بأن كون - وفي نسخة « يكون » - النظام في هذه الموجودات اقتضى هذه - وفي نسخة « اقتضى بين » - الموجودات - وفي نسخة بدون عبارة « اقتضى هذه الموجودات » - بلا علة زائدة ، وإن كان ذلك لا يكفي ، بل افتقر إلى علة ، فذلك أيضاً لا يكفي للاختصاص - وفي نسخة « في الاختصاص » - بالمقادير - وفي أخرى بدون عبارة « للاختصاص بالمقادير » - بل يحتاج أيضاً إلى علة للتركيب - وفي نسخة « التركيب » - .

[٩٨] - قلت : حاصل هذا القول أنه يلزمهم أن في الجسم أشياء كثيرة ، ليس يمكن أن يصدر عن فاعل واحد ، إلا أن يقولوا :

إن الفاعل الواحد يصدر عنه أفعال كثيرة .

أو يعتقدوا :

أن كثيراً من لواحق الجسم يلزم عن صورة - وفي نسخة « صورته » - الجسم .

وصورة الجسم عن الفاعل .

وعلى - وفي نسخة « على » - هذا الرأي ، فليس تصدر الأعراض - وفي نسخة « الأفعال » - التابعة للجسم المتكون عن الفاعل له ، صدوراً أولاً ، بل بتوسط صدور الصورة عنه . وهذا القول سائغ على أصول الفلاسفة ، لا على أصول المتكلمين .

وأظن أن المعتزلة ترى - وفي نسخة « ترو » وفي أخرى « لا ترى » - أن - وفي نسخة بدون كلمة « أن » - ههنا أشياء لا تصدر عن

الفاعل للشيء صـ دوراً أولياً . كما تراد الفلاسفة .

وأما نحن فقد تقدم من قولنا كيف :

الواحد سبب — وفي نسخة « الواحد سبباً » وفي أخرى « يكون
الواحد سبباً » — لوجود النظام ؟ ووجود الأشياء — وفي نسخة
« لأشياء » — الحاملة للنظام ؟
فلا معنى لإعادة ذلك .

[٩٩] — قال أبو حامد :

الوجه الثالث — وفي نسخة « الوجه الثالث : قال أبو حامد » وفي أخرى « قال
الوجه الثالث » — هو — وفي نسخة بدون كلمة « هو » — أن الفلك الأقصى ،
انقسم : إلى نقطتين ، هما القطبان ؛ وهما ثابتا الوضع ، لا يفارقان وضعهما ،
وأجزاء المنطقة يختلف وضعها فلا يخلو :

إما أن يكون — وفي نسخة « كان » — جميع أجزاء الفلك الأقصى ،
متشابهاً ؛ فلم يلزم — وفي نسخة « فلم لزم » — تعين — وفي نسخة « تغير » وفي
أخرى « تعين » — نقطتين من بين سائر النقط ، لكونهما قطبين ، أو اجزأئهما
مختلفة ، ففي بعضها خواص ليست — وفي نسخة « ليس » — في البعض .
فما مبدأ تلك الاختلافات ؟ والجزم الأقصى لم يصلح إلا من معنى واحد
بسيط . والبسيط لا يوجب .

إلا بسيطاً في الشكل ، وهو الكرى .

ومتشابهاً في المعنى ، وهو الخلو عن الخواص المميزة .

وهذا أيضاً لا يخرج منه — وفي نسخة « عنه » —

* * *

[٩٩] — قلت : البسيط يقال على معنيين :

أحدهما : ما ليس مركباً من أجزاء كثيرة : وهو مركب من
صورة ومادة . وبهذا يقولون في الأجسام الأربعة :
إنها بسيطة .

والثانى : يقال على ما ليس مؤلفاً من صورة ومادة ، مغايرة للصورة - وفي نسخة بدون عبارة « مغايرة للصورة » - بالقوة - وفي نسخة « بالمادة » وفي أخرى بدونها - وهى الأجرام السماوية . والبسيط - وفي نسخة « والبسيطة » - أيضاً يقال على ما حد - وفي نسخة « ما وجد » وفي أخرى « ما مأخذ » - الكل والجزء منه واحد . وإن كان مركباً من الإسطقسات الأربعة .

والبسيط بالمعنى المقول على الأجرام السماوية لا يبعد أن توجد أجزاؤه مختلفة بالطبع :

كاليمين والشمال ، للفلك ، والأقطاب .

والكرة بما هى كرة يجب أن يكون لها أقطاب محدودة ، ومركز محدود . به تختلف - وفي نسخة « تخالف » - كرة كرة .

وليس يلزم من كون الكرة لها جهات محدودة أن تكون غير بسيطة ، بل هى بسيطة من حيث إنها غير مركبة من صورة ومادة ، فيها قوة . وغير متشابهة من جهة أن الجزء القابل لموضع النقطتين - وفي نسخة « القطبين » - ليس هو أى جزء اتفق من الكرة - وفي نسخة « الكرة » - بل هو جزء محدود بالطبع ، فى كرة كرة .

ولولا ذلك لم يكن للأكر مراكز - وفي نسخة « مركز » - بالطبع ، بها تختلف ، فهى غير متشابهة فى هذا المعنى .

وليس يلزم من إنزالها أنها غير متشابهة فى هذا المعنى ، أن تكون مركبة من أجسام مختلفة - وفي نسخة « مركبة » - وفي أخرى « مركبة مختلفة » - الطبايع .

ولا أن يكون الفاعل لها - وفي نسخة بدون عبارة « لها » - مركباً من قوى كثيرة ؛ لأن كل كرة فهى واحدة .

ولا يصح القول عندهم أيضاً بأن كل نقطة من أى كرة اتفقت . يمكن أن تكون مركزاً . وإنما يخصصها الفاعل ؛ فإن هذا إنما يصح فى الأكر الصناعية . لا فى الأكر الطبيعية . وليس يلزم عن وضع - وفى نسخة بزيادة « هذه » - أن كل نقطة من الكرة ، يصلح أن تكون مركزاً . وأن الفاعل هو الذى يخصصها .

أن يكون الفاعل - وفى نسخة « فاعلا » وفى أخرى بدونها - كثيراً ، إلا - وفى نسخة « لا » - أن يوضع أنه ليس - وفى نسخة بزيادة « يلزم » - فى الشاهد شىء واحد يصدر عن فاعل واحد ؛ لأن - وفى نسخة « لا » - ما فى الشاهد هو مركب من المقولات العشر ، فكان يلزم أن يكون كل واحد مما ههنا يلزم عن عشر فاعلين .

وهذا كله سخافات وهذيانات أدى إليه هذا النظر الذى هو شبيه بالهذيان فى العلم الإلهى . والمصنوع الواحد فى الشاهد إنما يصنعه صانع واحد ، وإن كان فيه يوجد المقولات العشر . فما أكذب هذه القضية .

إن الواحد لا يصنع إلا واحداً .

إذا فهم - وفى نسخة « ذا فهم » وفى أخرى « إذ فهم » وفى رابعة « على ما فهم » وفى خامسة « إذا فهم منه » - ما فهم - وفى نسخة بدون عبارة « ما فهم » - ابن سينا ، وأبو نصر ، وأبو حامد فى المشكاة ، فإنه عول على مذهبهم فى المبدأ الأول .

[١٠٠] — قال أبو حامد :

فإن قيل : لعل — وفي نسخة بدون كلمة « لعل » — في المبدأ أنواعاً — وفي نسخة « أنواع » — من الكثرة لازمة ، لا من جهة المبدأ ، وإنما ظهر — وفي نسخة « يظهر » — لنا — وفي نسخة بزيادة « منها » وفي أخرى بزيادة « أنها » — ثلاثة أو أربعة . والباقي لم نطلع عليه . وعدم عثورنا على عينه لا يشككنا في أن مبدأ الكثرة كثرة . وأن الواحد لا يصدر منه — وفي نسخة « عنه » — كثير — وفي نسخة « كثرة » —

* * *

[١٠٠] — قلت : هذا القول لو قالت به الفلاسفة لازمهم أن يعتقدوا أن في المعلول الأول كثرة لا نهاية لها . وقد كان يلزمهم ضرورة أن يقال لهم : من أين جاءت في المعلول الأول كثرة : وكما يقولون :

إن الواحد لا يصدر منه كثير .

كذلك — وفي نسخة « كيف » — يلزمهم — وفي نسخة « يلزم » — أن الكثير لا يصدر عن الواحد — وفي نسخة « الفاعل » — .

فقولكم — وفي نسخة « فقولكم » — :

إن الواحد — وفي نسخة « الفاعل » — لا يصدر منه إلا — وفي نسخة بدون كلمة « إلا » — وفي نسخة بدون عبارة « كذلك » — يلزمهم . . . لا يصدر عنه إلا — واحد . يناقض قولكم — وفي نسخة « قولكم » — .

إن الذي صدر عن الواحد الأول شيء فيه كثرة .

لأنه يلزم أن يصدر عن الواحد واحد .

إلا أن يقولوا :

إن الكثرة التي في المعلول الأول كل واحد منها أول .
فيلزمهم أن تكون الأوائل كثيرة .

* * *

والعجب كل العجب . كيف خفي هذا على أبي نصر وابن
سينا - لأنهما - وفي نسخة « لأنهم » - أول من قال هذه
الخرافات ^(١) فقلدهما - وفي نسخة « فقلدوهما » - الناس ونسبوا هذا
القول إلى الفلاسفة .

لأنهم - إذا قالوا : إن الكثرة التي في المبدأ الثاني : إنما هي
مما يعقل من ذاته . وما يعقل من غيره ، لزم عندهم أن تكون ذاته
ذات طبيعتين .

أعني - وفي نسخة « أو » - صورتين .

فأى ليت شعري هي - وفي نسخة « فليت شعري أى هي » -
الصادرة عن المبدأ الأول ؛
وأى هي الغير صادرة - وفي نسخة « الصادرة » - ؟
وكذلك يلزمهم إذا قالوا فيه :

إنه ممكن من ذاته ، واجب من غيره .

لأن الطبيعة الممكنة يلزم ضرورة أن تكون غير الطبيعة
الواجبة التي استفادها من واجب الوجود .

فإن الطبيعة الممكنة ليس يمكن أن تعود واجبة ، إلا لو أمكن
أن تنقلب طبيعة الممكن ضرورية - وفي نسخة « ضرورياً » - .
ولذلك - وفي نسخة « وكذلك » - ليس في الطبائع الضرورية

(١) ابن رشد يتهم « الفارابي » و « ابن سينا » بالتخريف .

- وفي نسخة «الضرورة» – إمكان أصلاً ، كانت ضرورية
– وفي نسخة «غير ضرورية» – بذاتها ، أو بغيرها .

* * *

وهذه كلها خرافات ، وأقاويل أضعف من أقاويل المتكلمين
وهي كلها أمور دخيلة – وفي نسخة «دخلية» – في الفلسفة -- وفي
نسخة «الفلاسفة» – ليست جارية على أصولهم . وكلها أقاويل
ليست تبلغ مرتبة الإقناع الخطي . فضلاً عن الجدلي .

ولذلك يحق – وفي نسخة «يلحق» وفي أخرى «يحق» –
ما يقول أبو حامد في غير ما – وفي نسخة بدون عبارة «غير ما»
وفي أخرى «غير هذا» – موضع – وفي نسخة «وضع» – من
كتبه .

إن علومهم الإلهية هي – وفي نسخة بدون كلمة «هي» –
ظنية .

* * *

[١٠١] – قال أبو حامد :

قلنا : فإذا – وفي نسخة «إذا» – جوزتم هذا ، فقولوا – وفي نسخة «قلنا» :
إن الموجودات كلها على كثرتها ، وقد بلغت آفاقاً – وفي نسخة «ألفاً» –
صلدت من المعلول الأول ، فلا يحتاج أن يقتصر – وفي نسخة «يقصر» – على
جرم الفلك الأقصى – وفي نسخة بدون عبارة «الأقصى» – ونفسه ؛ بل يجوز أن
يكون قلد صلبر – وفي نسخة «صلدت» – منه :
جميع النفوس الفلكية والإنسانية .

وجميع الأجسام الأرضية والسموية ، بأنواع – وفي نسخة «أنواع» – كثيرة
– وفي نسخة «كثرة» – لازمة فيها – وفي نسخة «عنها» وفي نسخة بدونها –
لم يطلعوا – وفي نسخة «نطلع» – عليها ، فيقع الاستغناء بالمعلول الأول .

[١٠١] - قلت هذا اللزوم هو - وفي نسخة بدون كلمة « هو » - صحيح ، وبخاصة أن صيروا الفعل الصادر عن المبدأ الأول ، هي الوجدانية التي بها صار المعلول الأول موجوداً واحداً ، مع الكثرة الموجودة فيه .

فإنهم إن جوزوا كثرة في المعلول الأول غير محدودة ، لم يخل أن تكون :

أقل من عدد الموجودات .

أو أكثر منها - وفي نسخة « منه » - .

أو مساوية لها - وفي نسخة « له » - .

فإن كانت أقل . فحينئذ يلزم - وفي نسخة « يلزمهم » - أن يدخلوا ثالثاً - وفي نسخة « مبدأ ثالثاً » - وفي أخرى « ادخالا ثالثاً » - .

أو يكون - وفي نسخة « ويكون » - شيء بلاعلة .

وإن كانت - وفي نسخة بدون عبارة « أقل فحينئذ . . . وإن كانت » - مساوية أو أكثر ، لم يلزمهم - وفي نسخة « يلزم » - أن يدخلوا مبدأ ثالثاً . ولكن تكون - وفي نسخة « لكون » - الكثرة الواردة - وفي نسخة « الواحدة » وفي أخرى « الموجودة » - فيه فضلاً .

[١٠٢] — قال أبو حامد :

ثم — وفي نسخة « و » — يلزم عنه — وفي نسخة « منه » وفي أخرى « عليه » —
الاستغناء بالعلة الأولى ؛ فإنه إذا جاز تولد كثرة يقال : إنها لازمة . لا بعلة
— وفي نسخة « لعلة » وفي أخرى « علة » — مع أنها ليست ضرورية في وجود المعلول
الأول ، جاز أن يقلد ذلك مع العلة الأولى ، ويكون وجودها لا بعلة ، ويقال :
إنها لزمت — وفي نسخة « لزمته » — ولا يلزم عدها .
وكلما تخيل وجودها بلا علة مع الأول . تخيل ذلك بلا علة مع الثاني ،
بل لا معنى لقولنا :

مع الأول ، والثاني .

إذ ليس بينهما مفارقة في زمان ولا مكان .

فما لا يفارقهما في مكان وزمان ، ويجوز — وفي نسخة « يجوز » — أن يكون
موجوداً بلا علة ، لم يختص أحدهما بالإضافة إليه — وفي نسخة بدون عبارة
« إليه » —

* * *

[١٠٢] — قلت : يقول : إنه إذا جاز أن يوجد كثرة في المعلول
الأول عن غير علة ؛ لأن العلة الأولى لا يلزم عنها كثرة . جاز
تقدير كثرة مع العلة الأولى ، واستغنى عن وضع — وفي نسخة
« موضع » — علة ثانية ومعلول أول .

فإن كان مستحيلاً وجود شيء مع العلة الأولى . بلا علة .
فهو مستحيل أيضاً مع العلة الثانية .

بل لا معنى لقولنا : علة ثانية ؛ إذ هي متحدة في المعنى .
وليس يفرق أحدهما — وفي نسخة « وأحدهما » وفي أخرى « ولا
أحدهما » — من الآخر بزمان ولا مكان .
فإذا جاز أن يوجد شيء بلا علة . لم تختص إحدى
العتين به .

أعنى الأولى أو - وفي نسخة « و » - الثانية .
بل يكفي في ذلك أن يوجد مع إحداهما ، ويستغنى عن
وضعه مع الثانية - وفي نسخة بدون كلمة « الثانية » - .

* * *

(١٠٣) - قال أبو حامد : مجيباً عن الفلاسفة :
فإن قيل : - وفي نسخة بدون عبارة « فإن قيل » - لقد كثرت الأشياء حتى
زادت على ألف : ويبعد أن تبلغ الكثرة في المعلول الأول ، إلى هذا الحد : فلهذا
أكثرنا الوسائط .
ثم قال ، راداً على الفلاسفة - وفي نسخة « عليهم » وفي ثم أخرى « ردّاً عليهم » - :
قلنا : - وفي نسخة بدون عبارة « قلنا » - قول القائل - وفي نسخة « وأما
قولكم - : يبعد ، هذا - وفي أخرى بزيادة « هو » وفي ثالثة « فهو » - رجم ظن
- وفي نسخة « بالظن » وفي أخرى « ظني » - لا يحكم به في المعقولات ، إلا أن
يقال - وفي نسخة « نقول » - : إنه يستحيل ، فنقول - وفي نسخة « ونقول » - :
لم يستحيل ؟

وما المرد ؟ - وفي نسخة « المراد » - والفيصل ؟ فهما - وفي نسخة « ومهما »
وفي أخرى « مهما » - جاوزنا الواحد ، واعتقدنا أنه يجوز أن يازم المعلول الأول
لا من جهة العلة ، لازم واحد - وفي نسخة بدون كلمة « واحد » - واثان وثلاثة
- وفي نسخة « وثلث الف » وفي أخرى « وثلث الألف » - فما المحيل لأربعة وخمسة
- وفي نسخة « لأربع وخمس » وفي أخرى « لأربع أو خمس » - ؟ وهكذا إلى
الألف - وفي نسخة « ألف » - وإلا - وفي نسخة « وآلاف » - فمن يتحكم
بمقدار دون مقدار ، فليس بعد مجاوزة الواحد مرد - وفي نسخة « مراد » -
وهذا أيضاً - وفي نسخة « وأيضاً » وفي أخرى « هذا أيضاً » - قاطع .

* * *

[١٠٣] - قلت : لو جاب ابن سينا ، وسائر الفلاسفة :
أن المعلول الأول فيه - وفي نسخة « منه » - كثرة ولا بد .

وأن - وفي نسخة « أن » - كل كثرة إنما يكون منها واحد ،
بوحداية - وفي نسخة « فوحدايته » - اقتضت أن ترجع الكثرة إلى
الواحد .

وأن تلك الوحداية التي صارت بها الكثرة واحداً ، هي معنى
بسيط ، صدرت عن واحد مفرد بسيط ، لاستراحوا^(١) من هذه
اللازم التي ألزمهم - وفي نسخة بزيادة « بها » - أبو حامد ،
وخرجوا من هذه الشناعات .

فأبو حامد لما ظفر ههنا بوضع فاسد منسوب إلى الفلاسفة ،
ولم يجد مجيباً يجاوبه - وفي نسخة « يجيبه » - بجواب صحيح ،
سر بذلك ، وكثر - وفي نسخة « وكثرت » - المحاولات اللازمة ؛
- وفي نسخة « واللازمة » - لهم .

وكل بحر - وفي نسخة « ماجر » - بالخلاء - وفي نسخة .
« باطلاً » بديل « بالخلاء » - يسر - وفي نسخة بدون .

عبارة « اللازمة . . . يسر » - .
ولو علم أنه لا يرد به على الفلاسفة ، لما فرح به .
وأصل فساد هذا الوضع قوطم :

إن - وفي نسخة بدون كلمة « إن » - الواحد لا يصدر عنه
إلا واحد . ثم وضعوا - وفي نسخة « يضعوا » - في ذلك الواحد الصادر
كثرة ، فلزمهم - وفي نسخة « فيلزمهم » - أن تكون تلك الكثرة عن
غير علة .

ووضعهم - وفي نسخة « وضعهم » - تلك الكثرة محدودة يحتاج
إلى إدخال مبدأ ثالث ورابع ، لوجود - وفي نسخة « بوجود » -

الموجودات ، شيء وضعى لا يضطر - وفي نسخة « يحتاج » - إليه
- وفي نسخة « إلى » - برهان .

وبالحملة : هذا الوضع ، غير وضع مبدأ أول وثان ، وذلك
أنه يقال :

لم اختصت العلة الثانية أن يوجد فيها كثرة من دون العلة
الأولى .

فهذا كله هذيان وخرافات .

وأصل هذا أنهم لم يفهموا كيف يكون الواحد علة على مذهب
أرسطاطاليس ، ومذهب من تبعه من المشائين .

وقد تمدح هو في آخر مقالة اللام بهذا المعنى . وأخبر أن كل
- وفي نسخة بدون كلمة « كل » - من كان قبله من القدماء ،
لم يقدرُوا أن يقولوا في ذلك شيئاً .

وعلى هذا الوجه الذى حكيناه - وفي نسخة « حكينا » - عنهم
تكون القضية القائلة إن :

الواحد لا يصدر عنه إلا واحد .

قضية صادقة ، وأن :

الواحد يصدر عنه كثرة .

صادقة أيضاً .

[١٠٤] - قال أبو حامد :

ثم نقول : هذا باطل بالمعلول - وفي نسخة « بالمعنى » - الثانى ؛ فإنه صلب

منه :

فلك الكواكب ، وفيه ألف ونيف ومائتا ، كوكب .

وهي مختلفة : العظم ، والشكل ، والوضع ، واللون ، والتأثير ، والنحوس
 — وفي نسخة « والنحوسة » — والسعود — وفي نسخة « والسعادة » —
 فبعضها على صورة : الحمل ، والثور ، والأسد .
 وبعضها على صورة الإنسان .
 ويختلف تأثيرها في محل واحد من العالم السفلى :
 في التبريد ، والتسخين ، والسعادة ، والنحوس — وفي نسخة بدون عبارة
 « والسعادة والنحوس » —
 وتختلف مقاديرها في ذاتها .

* * *

فلا يمكن أن يقال : الكل نوع واحد ، مع هذا الاختلاف .
 ولو جاز هذا ، لحاز أن يقال :
 كل أجسام العالم نوع واحد في الجسمية ، فيكفيها — وفي نسخة « فيكفها » —
 علة واحدة .
 فإن كان اختلاف صفاتها وجواهرها ، وطبائعها ، دل على اختلافها ، فكذا
 الكواكب مختلفة لا محالة ، ويفتقر كل واحد إلى :
 علة لصورته .
 وعلة لحيولاه .
 وعلة لاختصاصه بطبيعته : المسخنة ، أو المبردة .
 أو السعيدة — وفي نسخة « المسعدة » — أو النحسة — وفي نسخة « المنحسة » —
 ولاختصاصه بموضعه .
 ثم لاختصاص جملها — وفي نسخة « خلقها » — بأشكال البهائم المختلفة
 وهذه الكثرة إن تصور أن تعقل في العقل — وفي نسخة « المعلوم » وفي أخرى
 « المعقول » وفي رابعة بلونها جميعاً — الثاني ، تصور — وفي أخرى « تصوره » — في
 الأول ، ووقع الاستغناء .

[١٠٤] - قلت : هذا الشك قد فرغ منه ، وهو من معنى ما كثر به في هذا الباب .

وإذا قدرت - وفي نسخة « جروب » وفي أخرى « جروب قدرت » - الجواب - وفي نسخة « بالجواب » - الذي ذكرناه عنهم . لم يلزم شيء من هذه المحالات .
وأما إذا فهم من القول :

إن الواحد بالعدد ، البسيط ، لا يصدر عنه إلا واحد بسيط بالعدد .

لا واحد - وفي نسخة « بالواحد » - بالعدد من جهة .
وكثير - وفي نسخة « وكثرة » - من جهة .
وأن الوحدةانية منه ، هي علة وجود الكثرة ، فلن - وفي نسخة « فلم » - ينفك من هذه الشكوك أبداً .

* * *

وأيضاً فإن الأشياء تكثر عند الفلاسفة بالفصول - وفي نسخة « بالعقول » - الجوهرية .

وأما اختلاف الأشياء من قبل أعراضها ، فليس يوجب عندهم اختلافاً في الجوهر .
كمية كانت .

أو كيفية .

أو غير ذلك من أنواع المقولات .

والأجسام السماوية ، كما قلنا ، ليست مركبة من هيولى وصوره .

ولا هي مختلفة بالنوع : إذ ليست تشترك عندهم في جنس واحد ؛

لأنها لو اشتركت في جنس - وفي نسخة « جسم » - لكانت مركبة ،
ولم تكن بسيطة .
وقد تقدم القول في هذه الأشياء ، فلا - وفي نسخة « ولا » -
معنى لتكثير القول فيه .

* * *

[١٠٥] - قال أبو حامد :

الاعتراض الخامس : هو أنا نقول - وفي نسخة بزيادة كلمة « إن » - سلمنا
هذه الأوضاع الباردة ، والتحكمات الفاسدة ، ولكن كيف لا يستحيون - وفي
نسخة « تستحي » - من قولهم : - وفي نسخة « قولكم » وفي أخرى « قوله » - :
إن كون المعلول الأول - وفي نسخة بدون كلمة « الأول » - ممكن الوجود ،
فقتضى وجود جرم الفلك الأقصى منه - وفي نسخة « عنه » - ؟

وعقله نفسه ، اقتضى وجود نفس الفلك منه ؟

وعقله الأول يقتضى وجود عقل منه ؟

وما الفصل بين هذا ، وبين قائل - وفي نسخة « قول قائل » -

عرف وجود إنسان غائب .

وأنه ممكن الوجود .

وأنه يعقل نفسه وصانعه .

فقال : يلزم :

من كونه ممكن الوجود ، وجود فلك .

فيقال له : وأى مناسبة بين كونه ممكن الوجود ، وبين وجود فلك منه -

- وفي نسخة « عنه » - ؟

وكذلك يلزم من كونه ناقلاً لنفسه ، ولصانعه ، شيئان آخران .

وهذا - وفي نسخة « هذا » - إذا قيل في إنسان ضحك منه .

وكذا - وفي نسخة « فكذا » - في موجود آخر .

إذ إمكان الوجود قضية لا تختلف باختلاف ذات الممكن :

إنساناً كان ، أو ملكاً ، أو فلكاً - وفي نسخة « كلياً » -

فأست أدري كيف تقنع المجنون نفسه - وفي نسخة « في نفسه » وفي أخرى « من نفسه » - بمثل هذه الأوضاع ؟ فضلا عن - وفي نسخة « من » - العقلاء الذين يشققون - وفي نسخة « يشقون » - الشعر بزعمهم في المعقولات .

[١٠٥] - قلت : أما هذه الأقاويل كلها التي هي أقاويل ابن سينا ، ومن قال بمثل قوله ، فهي أقاويل غير صادقة^(١) - وفي نسخة « صحيحة » - ليست جارية على أصول الفلاسفة ، ولكن ليست تبلغ من عدم الإقناع ، المبلغ الذي ذكره هذا الرجل ، ولا الصورة التي صور - وفي نسخة بدون كلمة « صور » - فيها هي - وفي نسخة بدون كلمة « هي » - صورة حقيقية .
وذلك أن الإنسان الذي فرضه ممكن الوجود من ذاته ، واجباً من غيره ، عاقلاً - وفي نسخة « عاملاً » وفي أخرى « فاعلاً » - لنفسه ولفاعله - وفي نسخة « ولفعوله » - إنما يصح تمثيله بالعلة الثانية ، إذا وضع هذا الإنسان فعلاً للموجودات :
من جهة ذاته .

ومن جهة علمه .
كما يضع المبدأ الثاني ، من قال بقول ابن سينا .
وكما - وفي نسخة « وكما أن » - من شأن الكل أن يضعوا المبدأ الأول سبحانه ، فإنه إذا وضع هكذا ، لزم أن يصدر عن هذا الإنسان شيان اثنان :

أحدهما : من حيث يعلم ذاته .
والآخر : من حيث يعلم صانعه .
لأنه إنما فرض فعلاً ، من حيث العلم ، ولا يبعد - وفي نسخة « بعد » - أيضاً ، إن فرض فعلاً من جهة ذاته ، أن يقول :

(١) ابن رشد ينقد ابن سينا .

إن الذى يلزم عنه ، من حيث هو ممكن الوجود ، غير
الذى يلزم عنه ، من حيث هو - وفى نسخة بدون عبارة « ممكن
الوجود غير الذى يلزم عنه من حيث هو » - واجب الوجود ، إذ
كان هذان الوصفان - وفى نسخة « الوضعان » - موجودين لذاته .
فإذن ليس هذا القول من الشناعة ، فى الصورة التى أراد
أن يصورها هذا الرجل ، حتى ينفر - وفى نسخة « تنفر » - بذلك
النفوس عن أقوال الفلاسفة ، ويخسبهم - وفى نسخة « ويخسبهم
- فى أعين النظر .

ولا فرق بين هذا وبين من يقول :
إذا وضعتم موجوداً حياً بحياة ، مريداً بإرادة ، عالماً بعلم ،
سميعاً - وفى نسخة « سامعاً » - بصيراً ، متكلماً ، بسمع وبصر
وكلام .

ولزم - وفى نسخة « ويلزم » - عنه جميع العالم .
لزم - وفى نسخة بدون كلمة « لزم » - أن يكون الإنسان
الحى العالم - وفى نسخة بزيادة « القادر المريد » - السميع البصير ،
المتكلم ، يلزم عنه جميع العالم .
لأنه إن كانت هذه الصفات هى التى تقتضى وجود العالم ،
فيجب أن يكون :

لا فرق فيما توجب فى كل موجود يوصف بها .

* * *

فإن كان الرجل قصد قول الحق فى هذه الأشياء ، فغلط ،
فهو معذور .

وإن كان علم التوهم فيها ، فقصده ، فإن لم يكن هناك
ضرورة داعية له ، فهو غير معذور .

وإن كان إنما قصد بهذا ، ليعرف أنه ليس عنده قول برهاني
يعتمد عليه في هذه المسألة - وفي نسخة « هذا المسألة » -

أعني المسألة التي هي من أين جاءت الكثرة ؟
كما يظهر بعد من قوله :

فهو صادق في ذلك ؛ إذ لم يبلغ الرجل المرتبة من العلم المحيط
بهذه المسألة .

وهذا هو الظاهر من حاله فيما بعد .

وسبب ذلك - وفي نسخة بدون كلمة « ذلك » - أنه لم ينظر
الرجل إلا في كتب ابن سينا ، فلحقه القصور في الحكمة من
هذه الجهة ^(١) .

* * *

[١٠٦] - قال أبو حامد :

فإن قال قائل : - وفي نسخة « فإن قيل » وفي أخرى « فإن قيل قائل » -
فإذا أبطلتم مذهبهم ، فإذا تقولون أنتم ؟

أترعون أنه يصدر من الشيء الواحد من كل وجه ، شيآن مختلفان ، فتكايرون
العقول ؟ - وفي نسخة « المعقول » وفي أخرى « العقل » - ؟

أم - وفي نسخة « أو » - تقولون : المبدأ الأول فيه كثرة ، فتتكون التوحيد ؟
- وفي نسخة « فتتكون التوحيد » - ؟

أو تقولون : لا كثرة في العالم ، فتتكون الحس - وفي نسخة « فتتكون
الحس » ؟

أو تقولون : لزم بالوسائل ، فتضطرون إلى الاعتراف بما قالوه ؟
قلنا : نحن لم نخض في هذا الكتاب خوض محمد ، وإنما غرضنا أن نشوش
دعاويهم وقد حصل .

على أنا نقول : ومن زعم أن المصير إلى صدور اثنين من واحد ، مكابرة

(١) هذا يعني أن حكمة ابن سينا قاصرة .

للعقول ؟ — وفي نسخة « المعقول » وفي أخرى « العقول » وفي رابعة « العقل » —
أو اتصاف المبدأ بصفات قديمة أزلية ، مناقض للتوحيد ؟
فهاتان — وفي نسخة « فهنا » — دعويان باطلتان — وفي نسخة بدون كلمة
« باطلتان » — لا — وفي نسخة « ولا » — برهان لم عليهما .
فإنه ليس يعرف استحالة صدور اثنين — وفي نسخة « الاثنين » — من
واحد ، كما يعرف استحالة كون الشخص الواحد في مكانين .
وعلى الجملة : لا يعرف بالضرورة ، ولا بالنظر .
وما المانع من أن يقال : المبدأ الأول عالم قادر — وفي نسخة « قدير » —
مريد يفعل ما يشاء ، ويحكم ما يريد .
يخلق الاختلافات والمتجانسات ، كما يريد ، وعلى ما يريد
فاستحالة هذا لا يعرف بضرورة ولا نظر — وفي نسخة بدون عبارة « ولا نظر » —
وقد ورد به الأنبياء المؤيدون بالمعجزات فيجب قبوله .
وأما البحث عن — وفي نسخة « على » — كيفية صدور الفعل من الله تعالى
بالإرادة ففضول وطمع في غير مطمع .
والذين طمعوا في طلب مناسبتة — وفي نسخة « المناسبة » — ومعرفته ، رجع
حاصل نظرهم إلى أن : المعلول الأول .
من سيث إنه ممكن الوجود ، صدر منه فلك .
ومن حيث إنه يعقل نفسه ، صدر منه — وفي نسخة « عنه » — نفس الفلك .
فهذه — وفي نسخة « وهذه » — حماقة ، لا إظهار مناسبة .
فلنقبل — وفي نسخة « فلنقبل » — مبادئ هذه الأمور من الأنبياء ، صلوات
الله عليهم — وفي نسخة بدون عبارة « صلوات الله عليهم » — وليصدقوا فيها ؛
إذا العقل لا يحيلها .
ولنترك البحث ، عن :
الكيفية .
والكمية .
والماهية .
فليس ذلك مما تتسع له القوى البشرية .

ولذلك قال صاحب الشرع :

(تفكروا في خلق الله ، ولا تتفكروا - وفي نسخة « ولا تفكروا » - في ذات الله)

[١٠٦] - قلت : قوله:

إن - وفي نسخة بدون كلمة « إن » - كل - وفي نسخة بدون كلمة « كل » - ما قصرت عن إدراكه العقول الإنسانية فواجب أن نرجع - وفي نسخة « ترجع » - فيه إلى الشرع .
حق ، وذلك أن العلم المتلقى من قبل الوحي : إنما جاء متمماً لعلوم العقل .

أعنى أن - وفي نسخة بدون كلمة « أن » - كل - وفي نسخة بدون كلمة « كل » - ما عجز عنه العقل أفاده الله تعالى للإنسان .
- وفي نسخة « الإنسان » - من قبل الوحي .

والعجز عن - وفي نسخة « والمعجز » - المدارك الضرورى علمها في حياة الإنسان ووجوده .
منها ما هو عجز باطلاق .

أى ليس في طبيعة العقل أن يدرك - وفي نسخة .
« يدركه » - بما هو عقل .

ومنها ما هو عجز بحسب طبيعة صنف من الناس .
وهذا العجز :

إما أن يكون في أصل الفطرة .

وإما أن يكون لأمر عارض من - وفي نسخة بدون كلمة

« من » - خارج ، من عدم تعلم .

وعلم الوحي رحمة لجميع هذه الأصناف .

[١٠٧] - وأما قوله :

[وإنما غرضنا أن نشوش دعاويهم ، وقد حصل]

[١٠٧] - فإنه - وفي نسخة « وإنه » - لا يليق هذا الغرض به ، وهي - وفي نسخة « وهو » - هفوة من هفوات العالم ، فإن العالم بما هو عالم ، إنما قصده طلب الحق ، لا إيقاع الشكوك وتحجير - وفي نسخة « وتحجير » - العقول .

* * *

وقوله :

[فإنه ليس يعرف استحالة صدور اثنين - وفي نسخة « الاثنين » - عن - وفي نسخة « من » - واحد ، كما يعرف استحالة كون الشخص الواحد في مكانين]
فإنه وإن لم يكن هاتان المقدمتان في مرتبة واحدة من التصديق فلن يخرج كون المقدمة القائلة .

إن الواحد البسيط لا يصدر عنه إلا واحد بسيط .

من أن تكون يقينية في الشاهد .

والمقدمات اليقينية تتفاضل ، على ما تبين في كتاب البرهان .
والسبب في ذلك أن المقدمات اليقينية إذا ساعدت الخيال ، قوى التصديق فيها .

وإذا لم يساعدها الخيال ضعف .

والخيال غير معتبر - وفي نسخة « متغير » - إلا عند الجمهور .
ولذلك - وفي نسخة « وذلك » وفي أخرى « وذلك أن » - من ارتاض بالمعقولات واطرح التخييلات ، فالمقدمتان في مرتبة واحدة عنده - وفي نسخة بدون عبارة « عنده » - من التصديق .

وأكثر ما يقع اليقين بمثل هذه - وفي نسخة « بهذه » - المقدمات ، إذا تصفح الإنسان الموجودات الكائنة الفاسدة

— وفي نسخة «والفاسدة» — فرأى أنها إنما تختلف أسماؤها وحدودها من قبل أفعالها .

وأنه لو صدر :

أى موجود اتفق .

عن أى فعل اتفق—وفي نسخة بدون عبارة « عن أى فعل اتفق » —

وعن — وفي نسخة « عن » — — أى فاعل اتفق .

لاختلطت الذوات والحدود ، وبطلت المعارف .

فالنفس مثلاً ، إنما تميزت من الحماطات بأفعالها الخاصة

— وفي نسخة « الخاصة » — الصادرة عنها .

والحماطات إنما تميزت — وفي نسخة « تميز » — بعضها عن

بعض بأفعال تخصها وكذلك النفوس .

* * *

ولو كان يصدر عن قوة واحدة أفعال كثيرة ، كما يصدر عن

القوى المركبة ، أفعال كثيرة ، لم يكن فرق بين الذات البسيطة

والمركبة ، ولا تميزت لنا .

وأيضاً إن أمكن أن يصدر عن ذات واحدة أفعال كثيرة ، فقد

أمكن فعل من غير فاعل .

وذلك أن الموجود إنما يوجد عن — وفي نسخة بزيادة « ذات

واحدة » — موجود ، لا عن معدوم .

ولذلك — وفي نسخة « وكذلك » — ليس يمكن أن يوجد المعدوم

من ذاته .

فإذا كان المحرك للمعدوم ، والمخرج له من القوة إلى الفعل ،

إنما يخرج من جهة ماهو بالفعل ، فواجب أن يكون نحو الفعل

الذى فيه ، على نحو الفعل - وفي نسخة بدون عبارة « الذى فيه على نحو الفعل » - المخرج من العدم إلى الوجود ؛ فإنه - وفي نسخة « وإنه » - إن خرج .

أى مفعول اتفق . من أى فاعل اتفق .

لم ممتنع أن تخرج المفعولات إلى الفعل من ذاتها . لا من قبل فاعل يفعلها . بأن - وفي نسخة « فإن » - تخرج أنحاء كثيرة من القوة إلى الفعل عن فاعل واحد .

فواجب أن تكون فيه - وفي نسخة بزيادة « كثرة » - أعنى تلك - وفي نسخة « بتلك » وفي أخرى « فى تلك » - الأنحاء ، أو ما - وفي نسخة « وما » - يناسبها .
لأنه إن لم يكن فيه إلا نحو واحد منها . فما خرج من سائر الأنحاء إنما خرج من نفسه . من غير مخرج له .

* * *

وليس لقائل - وفي نسخة « للقائل » - أن يقول : إن شرط الفاعل إنما هو أن يوجد فاعلاً فقط . بالفعل المطابق - وفي نسخة « الكامل » - فقط - وفي نسخة بدون عبارة « بالفعل المطلق فقط » - لا بنحو من الفعل مخصوص .

فإنه لو كان ذلك كذلك . لفعل :

أى موجود اتفق .

أى فعل اتفق .

واختزلت الموجودات .

وأيضاً فإن الموجود المطلق

أعنى الكلى

أقرب إلى العدم ، من الموجود الحقيقى ، ولذلك نرى - وفي

نسخة « نفوا » - القول بوجود مطلق . ولون - وفي نسخة « وكون » - مطلق . القائلون بنفي الأحوال .

وقال القائلون بإثباتها :

إنها لا موجودة ، ولا معدومة

فلو صح هذا . لصح أن تكون الأحوال علة للموجودات .
وكون الفعل الواحد يصدر عن واحد . هو في العالم الذي في
الشاهد : أبين منه في غير ذلك العالم .

فإن العلم يتكرر بتكرر - وفي نسخة « بتكثير » - المعقولات
للعالم ، لأنه إنما - وفي نسخة « لما » - يعقلها على النحو الذي هي
عليه موجودة ، وهي علة علمه .

وليس يمكن أن تكون المعلومات - وفي نسخة « المعلومات » -
الكثيرة تعلم بعلم واحد : ولا يكون العلم الواحد علة صدور
معلومات كثيرة عنه في الشاهد .

مثال ذلك : أن علم الصانع الصادر عنه ، مثلاً ، الخزانة ، غير
العلم الصادر عنه الكرسي .

لكن العلم القديم مخالف في هذا ، للعلم - وفي نسخة « العلم » -
المحدث .

والفاعل القديم . للفاعل المحدث

* * *

فإن قيل : - وفي نسخة « قال أبو حامد » وفي أخرى « وقال
أبو حامد » - فما تقول أنت في هذه المسألة ؟ وقد أبطلت مذهب
ابن سينا في علة الكثرة . فما تقول أنت في ذلك ؟ فإنه قد قيل :
إن فرق الفلاسفة كانوا يجيبون في ذلك بواحد من ثلاثة أجوبة :

أحدها : قول من قال : إن الكثرة إنما - وفي نسخة « إنها » - جاءت من قبل الهيولى .

والثاني : قول من قال : إنما جاءت من قبل الآلات .

والثالث : قول من قال : وفي نسخة بدون عبارة « إن الكثرة ...

قول من قال » - من قبل الوسائط .

وحكى عن آل أرسطو أنهم صححوا القول الذى يجعل السبب

فى ذلك التوسط - وفي نسخة « التوسيط » - .

قلت : إن هذا لا يمكن الجواب فيه ، فى هذا الكتاب

بجواب برهانى . ولكن لسنا نجد - وفي نسخة بزيادة « ليس » -

لأرسطو ، ولا لمن - وفي نسخة « ولن » - شهر من قدماء المشائين

هذا القول الذى نسب إليهم إلا (لفرفور يوس الصورى) صاحب

مدخل علم المنطق .

والرجل لم يكن من حذاقهم .

وانذى يجرى عندى على أصوخم أن سبب - وفي نسخة

« أسباب » - الكثرة : هو - وفي نسخة « هى » - مجموع الثلاثة

الأسباب .

أعنى : المتوسطات .

والاستعدادات .

والآلات .

وهذه كلها قد بينا كيف تستند إلى الواحد : وترجع إليه ؟

إذ - وفي نسخة « إذا » - كان وجود كل واحد منها ، بوحدة

محضة ، هى سبب الكثرة .

وذلك أنه يشبه أن يكون السبب فى كثرة العقول المفارقة

اختلاف طبائعها القابلة .

فيما تعقل من المبدأ الأول .

وفيما تستفيد - وفي نسخة « تستعيد » - منه من الوحدةانية
التي - وفي نسخة « الذي » - هي - وفي نسخة « هو » - :
فعل واحد في نفسه .

كثير بكثرة - وفي نسخة « لكثرة » - القوابل له .

كالحال في الرئيس الذي تحت يده رئاسات كثيرة .

والصناعة - وفي نسخة « والصنائع » - التي تحتها صنائع كثيرة .

وهذا ينفحص - وفي نسخة « يلخص » - عنه في غير هذا

الموضع - فإن - وفي نسخة « إن » - تبين شيء منه : وإلا رجع
إلى الوحي .



وأما أن الاختلاف يقع من قبل اختلاف - وفي نسخة بدون
كلمة « اختلاف » - الأسباب الأربعة - فبين - وفي نسخة بدون
عبارة « فبين » - .

وذلك أن اختلاف الأفلاك يكون من قبل .

اختلاف محركها - وفي نسخة « محركها » وفي أخرى
« تحركها » - .

واختلاف صورها - وموادها - إن كان لها مواد .

وأفعالها المخصوصة في العالم - وإن كانت ليست من أجل هذه
الأفعال عندهم .

وأما الاختلاف الذى يعرض أولاً بما - وفى نسخة «مما» وفى أخرى «فيما» وفى رابعة «ما» - دون الفلك - وفى نسخة «الفلك القمر» وفى أخرى «فلك القمر» - من الأجسام البسيطة ، فهو اختلاف المادة ، مع اختلافها فى القرب والبعد ، من المحركين لها ، وهى الأجرام السماوية ، مثل اختلاف النار ، والأرض .

وبالجملة : المتضادات .

وأما السبب فى اختلاف الحركتين العظيمتين اللتين :

إحداهما : فاعلة للكون - وفى نسخة «الكون» - .

والثانية : للفساد - وفى نسخة «الفساد» - .

فاختلاف الأجرام السماوية .

واختلاف حركاتها .

على ما تبين فى كتاب الكون والفساد ، فسبب - وفى نسخة «السبب» - الاختلاف الذى يكون - وفى نسخة «التي تكون» - من قبل الأجرام السماوية ، هو شبيه بالاختلاف الذى يكون من قبل اختلاف - وفى نسخة بدون عبارة «م» قبل الأجرام السماوية ، هو شبيه بالاختلاف الذى يكون من قبل اختلاف - الآلات .

وإذا كان ذلك كذلك ، فأسباب الكثرة عند أرسطو :

من الفاعل الواحد .

هى الثلاثة الأسباب - وفى نسخة «أسباب» - .

ورجوعه - وفى نسخة «رجوعها» - إلى الواحد هو بالمعنى المتقدم ، وهو كون الواحد سبب الكثرة .

وأما ما دون فلك القمر ؛ فإنه يوجد الاختلاف فيه من قبل
الأسباب الأربعة - وفي نسخة « الأربعة الأسباب » - .

أعني اختلاف الفاعلين .

واختلاف المواد .

واختلاف الآلات .

وكون الأفعال تقع من الفاعل الأول بواسطة غيره .

وهذا - وفي نسخة « وهو » - كأنه قريب من الآلات

ومثال - وفي نسخة « ومثاله » - الاختلاف الذي يكون من قبل

اختلاف القوابل .

وكون المختلفات بعضها أسباباً لبعض .

اللون - وفي نسخة « كاللون » ؛ فإن اللون الذي يحدث في

الهواء ، غير الذي يحدث في الجسم - وفي نسخة بزيادة « والذي

يحدث في الجسم غير الذي يحدث في البصر » - والذي يحدث
في البصر .

أعني في العين - وفي نسخة بدون عبارة « في العين » - .

غير للذي يحدث - وفي نسخة بدون كلمة « يحدث » - في

الهواء - وفي نسخة « الخيال » - .

والذي يحدث في الحس المشترك غير الذي يحدث - وفي

نسخة بدون كلمة « يحدث » - في العين - وفي نسخة بدون عبارة

« والذي يحدث في الحس المشترك ، غير الذي يحدث في العين » - .

والذي يحدث في الخيال غير الذي يحدث - وفي نسخة بدون

كلمة « يحدث » - في الحس المشترك .

والذى - وفي نسخة بدون عبارة ^٤ يحدث في العين .
والذى يحدث في الخيال غير الذى يحدث في الحس المشترك»
والذى « - يحدث - وفي نسخة بدون كلمة « يحدث» وفي أخرى
بزيادة « في الحس المشترك غير الذى يحدث » - في القوة الحافظة
والذاكرة غير الذى في الخيال - وفي نسخة بدون عبارة « والذاكرة
غير الذى في الخيال » - .
وهذا كله على ما تبين في كتاب النفس .

تمت المسألة الثالثة
ويبدأ الجزء الثانى بالمسألة الرابعة

رقم الإيداع	١٩٨٠/٤٣٤٦
الترقيم الدولى	٣-٨٩-٧٣٣٤-٩٧٧ ISBN

١/٨٠/٢٦١

طبع بمطابع دار المعارف (ج.م.ع.)

